

UNIVERSITÉ DE PARIS. — FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LES
NOUVEAUX LOGIA
DE JÉSUS

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie

et soutenue publiquement le 25 juillet 1898, à 10 heures

PAR

Étienne CAUSSE

ζητείτε, καὶ εὐρήσετε.

Matth. 7, 7.

οὐ πιστὸς εἰς ἐστὶν μόνος λέγω
ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτοῦ.

Logion 4.

PARIS
LIBRAIRIE NONY & C^{ie}
17, RUE DES ÉCOLES, 17

UNIVERSITÉ DE PARIS. — FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LES
NOUVEAUX LOGIA
DE JÉSUS

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie

et soutenue publiquement le 25 juillet 1898, à 10 heures

PAR

Étienne CAUSSE



ζητεῖτε, καὶ εὕρεσθε.

Matth. 7, 7.

οὐ πιστὸς εἰς ἐστὶν μόνος λέγω
ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτοῦ.

Logion 4.

PARIS

LIBRAIRIE NONY & C^{ie}

17, RUE DES ÉCOLES, 17

UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE

M. J. RÉVILLE, *Président de la soutenance.*

MM. J. RÉVILLE	}	<i>Examineurs.</i>
MÉNÉGOZ		
ALLIER		

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat.

N° 255

INTRODUCTION

Publiées au mois de Juin de l'année dernière, les « *Nouvelles Paroles de Jésus* » ont déjà beaucoup fait parler d'elles. Lorsqu'on apprit qu'une collection inconnue de Logia du Seigneur venait d'être retrouvée à Oxyrhynchos, en Égypte, sur la limite du désert de Libye, on crut d'abord à quelque trouvaille considérable ¹.

Et ce fut une déception d'apprendre que la collection se composait en tout d'une petite feuille de papyrus, trouée, rongée, presque illisible.

Le fragment a dix centimètres de large et quinze de haut; l'écriture est en unciales que les éditeurs font remonter au deuxième ou au troisième siècle.

L'un des côtés de la page porte le chiffre onze. Il y avait donc, si l'on compte environ sept ou huit versets par page, au moins soixante-dix ou quatre-vingt versets dans le recueil complet — en supposant que notre feuillet soit le dernier, ce qui n'est pas certain, loin de là.

Le chiffre placé en haut de la colonne, en même temps que la

1. Oxyrhynchos était une ville florissante au commencement de notre ère; c'était un centre important du christianisme primitif en Égypte. Le papyrus dont nous nous occupons se trouvait, avec beaucoup d'autres documents, dans une sorte de dépôt des archives officielles de l'ancienne ville. L'emplacement d'Oxyrhynchos est occupé aujourd'hui par le village de Behnesa.

forme du papyrus, prouve qu'il s'agissait d'un livre et non pas d'un rouleau. Cette disposition empêche de faire remonter le manuscrit plus haut que l'an 150, terminus *a quo*. Le type des lettres, d'autre part, ne peut être postérieur à l'an 250 ou 300. Il faut remarquer que ces dates ne peuvent servir à fixer l'âge des paroles elles-mêmes, qui peuvent avoir été copiées sur un recueil plus ancien.

Les éditeurs, MM. Grenfell et Hunt, ont donné du fragment une excellente reproduction, sur laquelle tout le monde a travaillé depuis.

Toutes les revues, tous les critiques ont tenu à donner leur mot sur la question. Depuis quelques mois les opinions les plus contradictoires n'ont cessé de se croiser. *L'editio princeps* donnait déjà un texte approximatif, avec un très bon commentaire. Quelque temps après, dans une brochure spéciale, le professeur Harnack, de Berlin, reprenait à fond toute la question ; son étude est restée peut-être la plus remarquable et la plus suggestive. Parmi les travaux qui ont apporté le plus d'éléments nouveaux et intéressants, il faut citer ceux de M. Swete, de M. Rendel Harris, de MM. Lock et Sanday en Angleterre ; de MM. Holtzmann, Jülicher, Weiss, en Allemagne ; de MM. Réville, Batiffol et Bruston en France.

Le seul fait que tant de critiques ont jugé à propos de s'occuper de la nouvelle collection et de l'apport qu'elle peut fournir à l'histoire de la première littérature chrétienne, prouve que si nous n'avons pas affaire à un document de valeur exceptionnelle, du moins la déception, bien qu'elle soit inévitable, ne doit pas être exagérée. Ce petit feuillet a déjà provoqué bien des observations utiles et ingénieuses. Le travail que nous voulons faire a pour but surtout une mise en œuvre de ces matériaux. Pour qui ne possède pas une connaissance minutieuse et approfondie des premiers siècles et une longue pratique des questions de ce genre, c'est déjà un travail suffisant que de dégager l'état de la question et d'enregistrer les résultats que l'on peut considérer comme à peu près certains.

TRAVAUX CONSULTÉS

- G. GRENFELL et H. HUNT. Λόγια Ἰησοῦ. *Sayings of our Lord from an early greek papyrus discovered and edited with translation and commentary*. Published for the Egypt Exploration Fund. Londres, Henry Frowde, Juin 1897.
- C. CLEMEN. *Neugefundne Jesusworte? — Die Christliche Welt*, 29 Juillet 1897.
- H.-B. SWETE. *The Oxyrhynchus fragment. — The Expository Times*. Conférence du 29 juillet 1897.
- A. HARNACK. *Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu*. Fribourg, Août 1897.
- R. JAMES. *The New Sayings of Christ. — Contemporary Review*, Août 1897.
- G. KRÜGER. *Literarisches Centralblatt*, 14 Août 1897.
- F. BLASS. *Evangelische Kirchen-Zeitung*, 14 Août 1897.
- O. VON GEBHARDT. *Deutsche Literaturzeitung*, 21 Août 1897.
- G. HEINRICI. Compte rendu des publications de MM. Grenfell et Hunt et Harnack. *Theologische Literaturzeitung*, 21 Août 1897.
- H.-A. REDPATH. *Expositor*, Septembre 1897.
- T. ZAHN. *Theologisches Literaturblatt*, 3 et 10 Septembre 1897.
- J. RENDEL HARRIS. *The Logia and the Gospels. Contemporary Review*, Septembre 1897.
- J.-A. CROSS. *The Sayings of Jesus. Expositor*, Octobre 1897.
- H. HOLTZMANN. *Neue Sprüche Jesu. — Protestantische Monatshefte*, Octobre 1897.

- P. BATIFFOL. *Revue Biblique internationale*, Novembre-Décembre 1897.
- W. LOCK et W. SANDAY. *Two Lectures on the Sayings of Jesus*. Oxford, Clarendon Press, Décembre 1897.
- A. JÜLICHER. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Décembre 1897.
- J. RÉVILLE. Compte rendu des publications de MM. Grenfell et Hunt et Harnack. *Revue de l'histoire des Religions*, Novembre-Décembre 1897.
- W. RAWNSLEY. *Six Village Sermons on the Papyrus fragment*. Glasgow, James Mac Lehon and Sons, Décembre 1897.
- A. ROBINSON. Note dans l'*Expositor*, Décembre 1897.
- H. TRABAUD. *Les Nouvelles paroles de Jésus*. *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, Janvier 1898.
- J. AUBERT. *La Liberté chrétienne*, Février 1898.
- J. WEISS. *Theologische Rundschau*, Mars 1898.
- C. BRUSTON. *Les paroles de Jésus récemment découvertes en Egypte*. Paris, Fischbacher, Avril 1898.
- G. HEINRICI. Note dans la *Theologische Literaturzeitung*, 16 Avril 1898.

Le nombre des articles sur notre sujet a été si grand que nous avons dû renoncer à les connaître tous. Nous pensons cependant n'avoir rien omis d'essentiel.

PREMIÈRE PARTIE

TEXTE ET COMMENTAIRE

CHAPITRE I

LE TEXTE. DISCUSSION DES VARIANTES

A. *Le texte.* — MM. Grenfell et Hunt lisent d'abord le côté qu'ils ont baptisé *verso*. M. Batiffol et M. le doyen Bruston préfèrent l'ordre inverse. Ce détail a son importance. En effet, le bas du feuillet est déchiré. Chaque page commence et finit au milieu d'un verset : encore les premières traces de lettres ne sont-elles pas toujours lisibles. Il s'agit donc du texte de quatre de nos versets, soit plus de la moitié. Si nous trouvons un lien entre les deux pages, deux versets seulement seraient incomplets. Mais faut-il tenter de réunir le bas du *verso* avec le commencement du *recto*, ou la fin du *recto* avec le commencement du *verso* ?

Nous avons préféré, quant à nous, suivre l'ordre que donnent les éditeurs.

1° parce qu'ils ont eu seuls le papyrus entre les mains, ce qui est ici un élément de toute première importance ;

2° parce que les reconstructions ainsi obtenues nous paraissent, après examen, moins improbables que les autres. Nous y reviendrons dans la discussion des variantes. Nous nous demandons seulement pourquoi, du moment qu'ils lisent le *verso* le premier, les éditeurs ne l'ont pas appelé *recto* et réciproquement.

Cependant nous maintiendrons leur ordre et leur désignation, pour ne pas rendre la discussion confuse ¹.

Les abréviations employées sont :

A la fin de la ligne, et au-dessus de la dernière lettre un trait horizontal, représentant un N.

$$\overline{\text{IC}} = \text{IHCOYC}$$

$$\overline{\text{PRI}\Delta\text{I}} = \text{PATPI}\Delta\text{I}$$

$$\overline{\text{OY}} = \text{OEOY}$$

$$\overline{\text{PA}} = \text{PATERA}$$

$$\overline{\text{AN}\Omega\text{N}} = \text{ANOP}\Omega\text{PN}$$

1. Les lettres simplement douteuses sont marquées d'un point ; les lectures conjecturales sont entre parenthèses.

Verso

ΙΑ

ΚΑΙ ΤΟΤΕ ΔΙΑΒΛΕΨΕΙΣ
ΕΚΒΑΛΕΙΝ ΤΟ ΚΑΡΦΟΣ
ΤΟ ΕΝ ΤΩ ΟΦΘΑΛΜΩ ∫
ΤΟΥ ΑΔΕΛΦΟΥ ΣΟΥ ΛΕΓΕΙ
3 Ἦ ΕΑΝ ΜΗ ΝΗΣΤΕΥΧ
ΤΑΙ ΤΟΝ ΚΟΣΜΟΝ ΟΥ ΜΗ
ΕΥΡΗΤΑΙ ΤΗΝ ΒΑΣΙΛΕΙ
ΑΝ ΤΟΥ ΘΥ̅ ΚΑΙ ΕΑΝ ΜΗ
ΣΑΒΒΑΤΙΧΤΕ ΤΟ ΣΑΒ ∫
10 ΒΑΤΟΝ ΟΥΚ ΟΥΕΣΘΕ ΤΩ
ΠΡΑ̅ ΛΕΓΕΙ Ἦ ΕΣΤΗΝ
ΕΝ ΜΕΣΩ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ
ΚΑΙ ΕΝ ΣΑΡΚΕΙ ΩΦΘΗΝ
ΑΥΤΟΙΣ ΚΑΙ ΕΥΡΟΝ ΠΑΝ
15 ΤΑΣ ΜΕΤΥΟΝΤΑΣ ΚΑΙ
ΟΥΔΕΝΑ ΕΥΡΟΝ ΔΕΙΨΩ
ΤΑ ΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΚΑΙ ΠΟ ∫
ΝΕΙ Η ΨΥΧΗ ΜΟΥ ΕΠΙ ∫
ΤΟΙΣ ὕΙΟΙΣ ΤΩΝ ΑΝΩΝ̅
ΟΤΙ ΤΥΦΛΟΙ ΕΙΣΙΝ ΤΗ ΚΑΡ
21 ΔΙΑ ΑΥΤΩ[Ν] Κ[ΑΙ ΑΜ]ΒΛΕΙΣ
[ΤΩ ΝΟΪ ΠΤΩΧΟΙ ΚΑΙ ΟΥΚ]

Recto

[ΟΙΔΑΣΙΝ Τ]ΗΝ ΠΤΩΧΕΙΑ̃
[ΛΕΓ]ΕΙ [Ι̃C ΟΠ]ΟΥ ΕΑΝ ΩCΙΝ
[ΟΥΚ] ΕΙ[CΙΝ Α]ΘΕΟΙ ΚΑΙ
5 [ΟΥ ΠΙCΤΟC] Ε[ΙC] ΕCΤΙΝ ΜΟΝΟC
[ΛΕ]ΓΩ ΕΓΩ̃ ΕΙΜΙ ΜΕΤ ΑΥ
Τ[ΟΥ] ΕΓΕΙ[Ρ]ΟΝ ΤΟΝ ΛΙΘ̃
ΚΑΚΕΙ ΕΥΡΗΣΕΙC ΜΕ
CΧΙCΟΝ ΤΟ ΞΥΛΟΝ ΚΑΓΩ
ΕΚΕΙ ΕΙΜΙ ΛΕΓΕΙ Ι̃C ΟΥ
10 Κ ΕCΤΙΝ ΔΕΚΤΟC ΠΡΟ
ΦΗΤΗC ΕΝ ΤΗ ΠΡΙ̃ΔΙ ΑΥ
Τ[ΟΥ] ΟΥΔΕ ΙΑΤΡΟC ΠΟΙΕΙ
ΘΕΡΑΠΕΙΑC ΕΙC ΤΟΥC
ΓΕΙΝΩCΚΟΝΤΑC ΑΥΤ̃
15 ΛΕΓΕΙ Ι̃C ΠΟΛΙC ΟΙΚΟΔΟ
ΜΗΜΕΝΗ ΕΠ' ΑΚΡΟΝ
[Ο]ΡΟΥC ΥΨΗΛΟΥ ΚΑΙ ΕC
ΤΗΡΙΓΜΕΝΗ ΟΥΤΕ ΠΕ
[C]ΕΙΝ ΔΥΝΑΤΑΙ ΟΥΤΕ ΚΡΥ
20 [Β]ΗΝΑΙ ΛΕΓΕΙ Ι̃C ΑΚΟΥΕΙC
Ε[ΙC] ΤΟ Ε[Ν Ω]ΤΙΟΝ CΟΥ Τ̃
[ΔΕ ΕΤΕΡΟΝ CΥΝΕΚΛΕΙCΑC]

B. Traduction et discussion du texte.

Logion 1. — Καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου. Cf. Luc, 6, 42. Matt., 7, 5.

Ce premier verset est très lisible : « *et alors tu verras à ôter la paille qui est dans l'œil de ton frère.* » Il est très probable que la première partie se rapprochait aussi beaucoup du texte de Luc 6, 42. M. Bruston, pour rattacher cette fin de verset à la dernière ligne du *recto*, est obligé de supposer un texte très différent : « *Tu fouilleras à l'intérieur de ton œil à toi, pour ôter la poutre qui y est, et alors... etc.* » Mais la parole synoptique a probablement été de très bonne heure à peu près fixée dans la tradition : nous voyons dans l'impossibilité de la rattacher, sans modifications notables, aux dernières lettres lisibles du *recto*, un indice en faveur de l'ordre inverse, celui des éditeurs et de la plupart des critiques.

Logion 2. — Λέγει Ἰησοῦς· ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὔρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον οὐκ ὕψεσθε τὸν πατέρα.

« *Si vous ne jeûnez au monde, vous ne trouverez pas le Royaume de Dieu, et si vous n'observez le sabbat, vous ne verrez pas le Père.* » (Cf. Luc 14, 33.)

Les variantes de détail qui ont été proposées pour ce passage venaient moins de l'altération du texte que du désir de trouver un sens plus clair. Aucune ne nous a semblé avoir de titre sérieux à remplacer la leçon des éditeurs.

Logion 3. — Λέγει Ἰησοῦς· ἔσθην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὥφθην αὐτοῖς, καὶ εὔρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὔρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, καὶ ἀμβλεῖς τῷ νοί, πτωχοὶ καὶ οὐκ οἴδασιν τὴν πτωχείαν.

La dernière partie de ce verset est très altérée. Le premier point est de savoir s'il est possible de réunir comme nous l'avons fait tout ce texte en un seul verset. Voici en effet tout ce que nous pouvons lire dans le manuscrit :

Verso (en bas)	Recto (en haut)	
.. OTI ΤΥΦΛΟΙ ΕΙCΙΝ ΤΗ ΚΑΡ.	[Τ]ΗΝ ΠΤΩΧΕΙΑ	L. 4
L. 21 ΔΙΑ ΑΥΤΩ[.] ΚΑΙ [...] ΒΛΕΙC		
..... Ligne effacée.....		

Combien manque-t-il de lignes après la ligne 21 du *verso* ? Probablement une, mais peut-être deux ou trois. Voici les raisons qui nous portent à suppléer une ligne :

1. Des deux côtés du feuillet, nous le verrons aussi pour le dernier logion, en ajoutant une ligne, on termine de façon satisfaisante le verset interrompu.

2. Dans le logion qui nous occupe, l'addition d'une ligne permet de constituer avec les restes de la première ligne du *recto* un verset régulièrement parallélique, ce qui entre bien dans la manière générale de notre feuillet. On a fait remarquer que les idées de pauvreté et d'aveuglement se trouvent assez souvent rapprochées : par exemple Apoc. 3, 17 : « *Tu ne vois pas que tu es pauvre, aveugle et nu.* » La liaison nous paraît naturelle, et ceux qui ont réuni, en ajoutant une ligne, le bas du *verso* à la première ligne du *recto*, sont à notre avis les plus près de la vérité.

Plusieurs hypothèses ingénieuses ont été proposées. Nous relevons celle de M. Cross, dans l'*Expositor* : elle nous semble très remarquable :

ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρ
 διά αὐτῶν καὶ οὐ βλέπ
 ουσιν, πτωχοὶ καὶ οὐκ
 οἴδασιν τὴν πτωχείαν.

Mais le καὶ οὐ βλέπουσιν répète sans nécessité l'idée précédente : ὅτι τυφλοί εἰσιν. On obtient une facture plus riche en lisant

τῇ καρ
 διά αὐτῶν, καὶ ἀμβλεῖς
 τῷ νοί, πτωχοὶ καὶ οὐκ...

La lecture ἀμβλεῖς qui s'accorde bien avec les traces de lettres à la fin de la ligne, corrige avantageusement la belle restitution de M. Cross. Nous l'empruntons à MM. Blass et Zahn.

Le texte ainsi établi nous donne le sens suivant : « *Je me suis tenu au milieu du monde et je leur suis apparu en chair et je les ai trouvés tous ivres et je n'en ai trouvé aucun parmi eux qui fût altéré; mon âme souffre pour les fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles dans leur cœur, inintelligents dans leur esprit, pauvres, et qu'ils ne comprennent pas leur pauvreté.* »

Logion 4. — Le texte est fort endommagé, du moins dans la première partie du verset. Voici ce qu'il en reste d'à peu près lisible :

[...]ΕΙ'ΟΥ ΕΑΝ ΩCIN
 {...]Ε [...].ΕΟΙ ΚΑΙ
 Ο.[.....]Ε[.]ΕCΤΙΝ ΜΟΝΟC
 ∴ ΓΩ.....

Nous avons étudié les diverses conjectures proposées. Toutes en somme, ou presque toutes, s'accordent sur le sens général qui est facile à dégager. Mais on est loin de s'accorder sur le détail. Du reste, cela n'a pas grande importance. Nous avons beaucoup utilisé les restitutions de MM. Blass, Harnack, Swete, Lock et Sanday, pour établir sous toutes réserves le texte suivant :

Λέγει Ἰησοῦς ὅπου ἐὰν ᾧσιν
 οὐκ εἰσὶν ἄθεοι καὶ
 οὐ πιστοὶ εἰς ἐστὶν μόνος
 λέγω ἐγὼ εἰμι μετ' αὐτοῦ.

Avant οὐκ εἰσιν M. Blass suppose β̄ (deux). C'est une conjecture qui n'a rien d'impossible, mais elle nous semble cependant peu naturelle, étant donné que le εἰς de la ligne suivante est écrit en toutes lettres. On a pourtant cité quelques exemples prouvant que la chose peut se présenter, bien que ce soit très rare.

Si ceux qui préfèrent commencer la lecture par le *recto* ont raison, il devient nécessaire de rattacher le commencement de

ce verset (deuxième ligne de la colonne) à la ligne précédente, parce que celle-ci se trouverait isolée et sans aucun sens. C'est ce qu'a fait M. Bruston, dans sa très neuve et savante restitution. Il obtient le logion suivant (pour lui le premier de la collection) :

1	κελεύω σοι ἵνα τὴν πτωχείαν
2	προηγῇσαι ὅπου ἔαν ὦσιν
3	λίαν ἰσχυροὶ οἱ ἄθροιοι καὶ
4	ἐν τῇ δοξῇ. . . .

« *Je t'ordonne que tu préfères la pauvreté, là où les impies sont très puissants et dans la gloire.* »

Sans doute cette lecture pourrait s'accorder aussi avec les lettres encore à peu près visibles. Nous avons déjà indiqué pourquoi nous préférons rattacher τὴν πτωχείαν au verset précédent. Ici les mots lisibles de la deuxième ligne font certainement penser à la parole bien connue Matt. 18, 20 : « *Là où deux ou trois sont rassemblés...* » Nous avons l'impression de nous trouver sur un terrain beaucoup plus flottant si, repoussant cette analogie, nous ne faisons pas commencer le verset à ὅπου ἔαν ὦσιν...

Voici donc la traduction à laquelle nous nous sommes arrêté :

« *Partout où ils sont (mes disciples), ils ne sont pas sans Dieu; et là où se trouve un seul fidèle, voici, moi, je suis avec lui.* »

En somme l'hésitation est non seulement permise mais commandée; ce point ne peut être fixé définitivement.

Suite du logion :

ἔγειρον τὸν λίθον
καὶ ἐκεί εὐρῆσεις με
σχίσον τὸ ξύλον καὶ γὰρ
ἐκεῖ εἰμὶ.

La lecture de ce passage est facile. Il n'y a aucune divergence importante à signaler entre les critiques. « *Lève la pierre et là tu me trouveras; fends le bois et là je suis.* »

Logion 5. — Ce verset est également très lisible

λέγει Ἰησοῦς οὐκ
ἔστιν δεκτὸς πρὸ
φήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐ
τοῦ οὐδὲ ἱατρὸς ποιεῖ
θεραπείας εἰς τοὺς
γινώσκοντας αὐτόν.

« *Un prophète ne peut être reçu dans sa patrie, ni un médecin faire les guérisons sur ceux qui le connaissent.* »

Logion 6.

λέγει Ἰησοῦς πόλις οἰκοδο
μημένη ἐπ' ἄκρον
ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐς
τηριγμένη οὔτε πε
σεῖν δύναται οὔτε κρυ
βῆναι.

« *Jésus dit : une cité bâtie sur le sommet d'une haute montagne et fortifiée, ne peut ni tomber ni être cachée.* »

Cf. Matt. 5, 14; 7, 24 ss.

Logion 7. — Le texte est ici très altéré.

Les traces de lettres sont rares et imprécises. Les éditeurs n'avaient pu établir que des fragments sans lien. Nous rappelons leur texte :

ΛΕΓΕΙ ΙC ΑΚΟΥΕΙC
..ICTOE TION COY TO
.....

MM. Swete, Zahn, von Gebhardt sont graduellement arrivés à la reconstruction suivante :

ΕΙC ΤΟ ΕΝ ΩΤΙΟΝ COY ΤΟ
ΔΕ ΕΤΕΡΟΝ.....

λέγει Ἰησοῦς· ἀκούεις
εἰς τὸ ἐν ὠτίον σου τὸ
δὲ ἕτερον.....

« *Tu entends d'une oreille, et de l'autre.....* »

Naturellement venait pour terminer la phrase :

... τὸ δὲ ἕτερον συνέκλεισας.

« *Tu entends d'une oreille, mais tu as fermé l'autre, de l'autre tu es sourd.* »

Nous ne nous attacherons pas à discuter les leçons diverses qui ont été proposées. Il ne s'agit, dans la plupart des cas, que de nuances. La discussion des nuances d'un texte effacé serait inutile.

Nous signalerons cependant, parce qu'il s'écarte beaucoup de la ligne générale, le verset que propose M. Bruston :

« *Tu fouilleras à l'intérieur de ton œil pour ôter la poutre qui y est.....* »

Nous avons déjà dit un mot de cette lecture, en commençant, à propos de la deuxième partie du verset. Nous remarquerons encore que très probablement les deux côtés de la page avaient le même nombre de lignes : M. Bruston en suppose deux de plus au recto, ce qui rend sa lecture improbable.

En résumé nous devons nous contenter d'un texte très discuté. La variété des conjectures — nous en avons cité seulement une faible partie — prouve combien l'hésitation est possible. Le résultat de cette première étude nous empêchera, pour toute la suite, d'avancer autre chose que des suppositions et des probabilités, du moins pour les versets dont la lecture est douteuse. En fait de certitude, nous aurons souvent des négations, rarement des points positifs.

CHAPITRE II

COMMENTAIRE

LOGION 1. « *Et alors tu verras à ôter la paille qui est dans l'œil de ton frère.* »

Rien à dire de nouveau sur ce verset. Il est presque mot pour mot celui des synoptiques, avec une affinité plus grande pour le texte de Luc. Nous verrons s'il y a quelque chose à tirer de ce détail pour l'origine et la tendance de notre collection.

LOGION 2. « *Si vous ne jeûnez quant au monde, vous ne trouverez pas le Royaume de Dieu.*

« *Et si vous n'observez pas le sabbat, vous ne verrez point le Père.* »

Cette seconde parole est tout à fait nouvelle. Mais elle se prête à deux interprétations différentes, ou plutôt à deux groupes d'interprétations — il y a aussi, cela va sans dire, des variations de détail.

Les uns pensent qu'il s'agit ici littéralement du jeûne et du sabbat juif. (Zahn, Clemen.) Cela donne au verset un caractère judaïsant très accentué.

Les autres, et ce sont les plus nombreux, interprètent ces paroles dans un sens spirituel et métaphorique. (Harnack, Swete, Rendel Harris, etc.....) Nous avons aussi préféré ce dernier sens.

Une question de grammaire se pose d'abord. Quelques savants estiment que *νηστεύειν τὸν κόσμον* est non seulement incorrect mais ne veut rien dire.

Au point de vue du grec classique, on ne peut que constater l'incorrection. Mais ce point de vue n'est pas juste : nous sommes loin du grec classique. Si l'expression *νηστεύειν τὸν κόσμον* ne se rencontre pas telle quelle dans le grec biblique, il n'est pas impossible d'en trouver d'analogues.

Le N. T. emploie souvent avec un verbe intransitif l'accusatif de même sens (formé avec la même racine). Par exemple Matt. 2, 10 : *ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην*. — Marc 4, 41 : *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*. Cf. Apoc. 16, 9 — Marc 10, 38 — I Pierre 3, 14. — Ces expressions sont parfaitement grecques. Mais nous rencontrons aussi des locutions comme : *ἡρεῖνος ὁ δοῦλος θαρσύνεται πολλάς* (s. e. *πληγὰς*, Luc 12, 47.) et comme : *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνά* (pour *πυκνὰς νηστείας*) Luc 5, 33. Cette dernière expression est cependant correcte¹.

Nous trouvons plus caractéristique encore l'expression de Saint-Paul dans I Cor. 7, 31 « καὶ (ὡσιν) οἱ χωρῶμενοι τὸν κόσμον ὥς μὴ καταχωρῶμενοι ». Il est difficile de se rapprocher davantage de notre logion. M. Blass cite également Matt. 5, 28 « ἐπιθυμῶσαι ἀπὸ τῆς ». Mais le texte est contesté. Le *Sinaiticus* porte seulement *ἐπιθυμῶσαι*. Les mss B (*Vaticanus*) et D (*Canabrigiensis*) ajoutent *ἀπὸ τῆς*. Voir surtout pour cette discussion, les articles de Blass, Heinrici, Jülicher.

L'expression dont il s'agit était sans doute une de ces irrégularités que l'on pouvait se permettre dans la conversation, et que les auteurs du N. T. ont également parfois introduites dans leurs écrits. Cet accusatif designant l'objet est une énergique et concise incorrection — et nous ne pensons pas que l'incorrection doive nous faire chercher le sens ailleurs que dans la traduction la plus littérale et la plus simple : « jeûner le monde » c'est-à-dire s'abstenir du monde, jeûner par rapport au monde.

Mentionnons cependant l'ingénieuse hypothèse de M. Swete. Il s'agirait ici pour lui d'un accusatif de durée. En grec biblique,

1. Cf. Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, p. 89.

l'expression νηστεύειν... ἡμέρας, [jeûner (un certain nombre de) jours] est une expression courante. Notre logion parlerait d'un jeûne perpétuel : en hébreu *leólam*, dont le correspondant en grec biblique est εἰς τὸν αἰῶνα ou τοὺς αἰῶνας. Un copiste ignorant l'hébreu aurait pu remplacer αἰών par κόσμος : les deux mots ont en effet certaines acceptions communes, par exemple αἰών οὕτως et κόσμος pris au sens johannique.

Mais les considérations qui ont précédé nous paraissent rendre cette supposition inutile.

Le κόσμος, le monde, est ici très clairement mis en opposition avec la βασιλεία τοῦ θεοῦ dont parle un peu plus loin le même logion. Il ne s'agit pas ici d'un jeûne suivant la loi juive, mais d'une abstention générale vis-à-vis de tout ce qui est opposé au Règne de Dieu. L'antithèse très nette entre les deux Royaumes, et l'idée qu'il faut se priver absolument de l'un pour trouver l'autre implique un certain mysticisme ascétique.

L'expression parallèle σαββατίζειν τὸ σάββατον doit être aussi prise en un sens métaphorique : « *sabbatiser* » le sabbat, c'est faire du sabbat ordinaire un sabbat véritable; c'est observer le sabbat par excellence, selon la volonté de Dieu. Sans cela, il y aurait un étrange disparate entre le commandement et la récompense promise qui est de *voir le Père*.

La locution elle-même est inconnue dans le grec biblique. Les Septante ont deux fois le terme σαββατίζειν σάββατα (Lévitique 23, 32 — 2 Chron. 36, 21), mais c'est pour désigner l'observation rituelle du Sabbat. L'article τὸ semble au contraire venir ici pour désigner d'une manière forte et absolue un sabbat idéal et mystique, un sabbat perpétuel, correspondant à l'abandon total du monde, en un mot *le sabbat*.

Beaucoup de citations ont été faites pour appuyer cette exégèse. Mais elles ont été elles-mêmes très discutées. Il y a donc un triage à faire. A propos de plusieurs d'entre elles on a fait très justement remarquer qu'il ne s'agit nullement d'une simple spiritualisation du sabbat juif, mais bien du sabbat κατ' ἐξοχήν du repos parfait promis aux serviteurs de Dieu. Il en est ainsi

tout d'abord pour la citation d'*Hébreux* 4, 9. « *Il est réservé un sabbat pour le peuple de Dieu* ». Ce n'est pas en y faisant allusion que notre logion peut dire « *Si vous n'observez le sabbat, etc.....* »

La première partie du passage *Barnabas* 15 désigne également d'une manière très précise le sens dans lequel le sabbat est allégorisé. L'auteur commente le récit de la création : Dieu a tout créé en six jours, et s'est reposé le septième. Mais pour le Créateur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. Les six jours sont les six mille années qu'occupera « la consommation de toutes choses » ; le septième jour est le règne de mille ans.

On peut aussi discuter le passage de Justin : Σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει..... εἴ τις ἐν ὑμῖν ἐπίορκος ἢ κλέπτῃς, παυσάσθω· εἴ τις μοιχρὸς, μετανοήσάτω, καὶ σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ.

« *C'est toujours que la loi nouvelle nous ordonne de jeûner... S'il se trouve parmi vous un parjure, un voleur, qu'il renonce à son péché ; s'il se trouve un adultère, qu'il se repente, et il aura ainsi célébré les délicieux et véritables sabbats de Dieu* ». *Dial. avec Tryphon*, ch. 12. (Allusion aux paroles d'*Ésaïe* 58, 6-14.

Le sens de ce passage nous paraît voisin tout au moins de celui de notre logion. Justin (ch. 12) dit de même, commentant toujours *Esaïe* : « *Apprenez maintenant le vrai jeûne dont parle Esaïe, afin que vous puissiez plaire à Dieu.* »

Clément d'Alexandrie, à propos du Chap. 56 d'*Esaïe*, se rapproche également de ce logion. Le prophète, de la part de Dieu, promet une bénédiction particulière aux eunuques qui gardent le sabbat. « *Ils gardent le sabbat, dit Clément, en renonçant au péché ; ceux qui entreront dans la communauté de Dieu sont ceux qui se sont faits eunuques de tout péché pour le royaume de Dieu. Bienheureux sont-ils, eux qui jeûnent quant au monde : οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες*. *Stromates* III, 15, 99¹.

1. Edition Dindorf, t. 2, p. 305.

Le passage le plus frappant se trouve aussi dans les Stromates, (VII, p. 877). Il s'agit de l'homme spirituel, du vrai « gnostique. » *Comme l'ordonne la loi, il jeûne de tout acte mauvais, et, comme le demande la perfection évangélique, de toute mauvaise pensée. Le jour dont il fait un jour du Seigneur, c'est le jour où il bannit toute pensée mauvaise pour en concevoir de vraiment « gnostiques » glorifiant ainsi en lui-même la résurrection du Seigneur, le jour où la contemplation intelligente lui est donnée, où, convaincu qu'il voit le Seigneur, il dirige ses regards sur l'invisible.*

Non seulement ici nous trouvons les expressions de notre logion, mais la relation interne des idées est la même : le jeûne spiritualisé, le sabbat nouveau, posé comme condition pour obtenir la *vue du Seigneur*.

Dans les ἐκλογαὶ προφητικαὶ (§ 14), Clément tient un langage semblable, « ... οὕτως ἡμᾶς τῶν κοσμικῶν νηστεύειν χρὴ¹ : Nous devons ainsi jeûner quant aux choses du monde. » — *Le pasteur d'Hermas* (Similitude, 5, v. 1 à 5) donne également au jeûne un sens spirituel : *Vous ne savez pas jeûner pour Dieu ; ce jeûne que vous observez ne sert de rien... , mais moi je t'enseignerai quel est le jeûne complet et agréé de Dieu... : qu'il n'y ait dans ta vie aucune iniquité, et que d'un cœur pur tu serves le Seigneur* ». ²

Origène emploie l'expression : καὶνὸν σαββατισμὸν σάββατον « *Il célébrera un nouveau sabbat* »³.

Les citations que nous venons de faire suffisent à établir l'existence très ancienne de l'idée d'un jeûne par rapport au monde — idée généralement unie à celle d'un sabbat spirituel et solidaire avec elle.

Tel qu'il est, et tel que nous l'avons interprété, notre logion n'a rien d'incompréhensible ni d'étrange. Les citations de Clément d'Alexandrie sont très importantes et pourront nous servir dans la suite.

1. *Eclogæ Propheticae*. Edition Dindorf, t. 3, p. 460.

2. *Patrum apostolicorum opera*. Gebhardt-Harnack-Zahn, t. 2, p. 142.

3. *In Matth.* 12, édit. Delarue, t. 3, p. 557.

La lecture *μνηστεύσῃς* (Kipp, Zahn, Weiss,) proposée pour accorder la première partie du verset avec le sens littéral donné au sabbat dans la seconde, nous paraît par là même écartée. Le log. voudrait dire « Si vous vous attachez au monde. » mais au fond cette correction ne modifierait le sens que très légèrement.

Pour ce verset, voir surtout Harnack, Weiss, Rendel Harris.

LOGION 3. — « *Je me suis tenu au milieu du monde, et je leur suis apparu en chair, et je les ai tous trouvés ivres, et je n'ai trouvé parmi eux personne qui eût soif, et mon âme souffre au sujet des fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles dans leurs cœurs, et inintelligents dans leur esprit, pauvres et qu'ils ne connaissent pas leur pauvreté.* »

La principale difficulté de ce logion vient de l'altération du texte. Le texte ne pouvant, nous l'avons vu, être solidement établi, l'exégèse reste forcément sujette à caution.

Cette parole est absolument nouvelle. Rien dans notre littérature canonique ne peut nous aider beaucoup à la comprendre. Sans doute beaucoup de textes ont été cités comme parallèles, mais il n'y a que des rapprochements partiels et tout extérieurs, aucune parenté profonde de pensée. Cette nouveauté de l'idée est d'autant plus remarquable que le vocabulaire, la tournure de phrase, les images, n'ont rien qui nous surprenne et ne nous donne à première vue l'impression que nous sommes en pays de connaissance. Toutes les expressions employées sont communes dans le grec biblique :

Pour *ἔστην ἐν μέσῳ* voir Luc 24, 36. Jean 1, 26.

Pour *μεθύοντας* : Luc 12, 45 — 21, 34.

Pour *τυφλοί* : Matt. 15, 14, et beaucoup d'autres.

Pour *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* : Luc, 3, 28.

Les passages relatifs à l'incarnation, à l'apparition en chair du λόγος sont naturellement nombreux dans les écrits johanniques. Ailleurs les mots « avoir soif » et « avoir faim » sont employés avec le même sens que dans notre logion.

De *πονεῖν*, qui n'est pas employé dans le N. T. nous pouvons

rapprocher 2 Pierre 2, 7 et 8. — Matth. 26, 38. (Citation du Ps. 43, 5.)

Mais de tout cela nous ne pouvons rien tirer de précis. Au point de vue du style, la seule remarque à faire, c'est que la première partie se rapproche davantage de la langue et de la pensée johannique, l'autre moitié rappelant plutôt les trois premiers évangiles.

Nous voyons souvent dans nos évangiles Jésus déplorer l'aveuglement et la dureté de cœur de son peuple. Mais cette souffrance d'être méconnu est toujours attribuée au Christ homme, au Galiléen doux et humble de cœur. Ici, c'est le Christ-logos, l'être divin, le premier-né et le dominateur des êtres célestes, qui, revenu dans la gloire, jette un coup d'œil en arrière sur son œuvre au milieu des hommes, et s'attriste, parce qu'il les a trouvés tous aveugles et endureis.

Il s'agit ici du Christ ressuscité. Pour parler du temps où il était ἐν τῷ κόσμῳ il faut nécessairement qu'il soit ἐν παλαιῷ κόσμῳ. L'opposition se présente d'elle-même et suffit déjà pour écarter l'idée que cette parole pourrait être attribuée au Christ terrestre.

De plus les trois aoristes ἐστῆν, ἠγάπησεν, ἔσπευσεν se rapportent certainement à une même période de la vie du Christ. Cette période, c'est celle de son incarnation.

Mais elle est maintenant écoulée : c'est le passé, par opposition à l'état actuel céleste et glorieux.

La seule objection très sérieuse à cette interprétation vient de la présence du verbe παύει. Comment attribuer une angoisse, une peine quelconque au Ressuscité ? C'est pourtant, nous paraît-il, ce que l'auteur fait dans notre passage. Pourquoi aurait-il nécessairement limité à son existence terrestre l'activité du Christ et sa capacité de souffrir pour les hommes ? Le Christ-logos après avoir quitté le vêtement de chair qu'il avait pris pour un temps, et bien que vivant maintenant une vie supérieure, est encore, en esprit, présent sur la terre. Il n'a pas perdu contact avec les « fils des hommes ». Il travaille sans cesse, il « peine » pour eux, et son âme est affligée, lorsque, considérant

son œuvre passée, il éprouve la dureté de ces cœurs pour lesquels sa venue en chair elle-même a été vaine.

Cette exégèse ne nous permet pas de tirer de notre verset les conclusions pourtant si séduisantes qu'en tire M. Harnack pour l'histoire de la christologie. Le professeur de Berlin pense en effet que cette parole était attribuée par un évangéliste au Christ vivant sur la terre. Ce serait une note nouvelle et très intéressante. Le Christ homme se rendrait témoignage à lui-même comme être divin incarné, d'une façon très directe, très claire et très personnelle. Dans le quatrième évangile aucune parole de ce genre n'est mise dans la bouche de Jésus. Nous serions en présence d'un évangile du logos à tendance plus caractéristique encore et plus accentuée que notre évangile johannique. Cet évangile aurait d'ailleurs d'après les autres versets de notre feuillet une couleur très proche de celle des synoptiques. Ces divers éléments en feraient le représentant d'une tradition intermédiaire indépendante, et jusqu'à maintenant ignorée.

Mais le sens soutenu par M. Harnack n'est naturellement pas nécessaire. Et même serait-il admis, il ne suffirait pas à étayer solidement l'hypothèse dont nous venons de parler. Nous verrons en effet que les versets 1, 5, 6, représentant la tendance synoptique ne font pas sûrement, loin de là, partie du même évangile.

La signification que nous avons adoptée, donne au logion une nuance nettement gnostique. Il fait penser aux évangiles supérieurs et quintessenciés qui, dans leur théologie, venaient couronner et compliquer l'évangile traditionnel. Ce verset peut être rapproché aussi de divers passages des livres sapientiaux et des apocalypses juives comme celle d'Hénoch par exemple, (J. Weiss) : « *La Sagesse, qui ne trouva parmi les hommes aucune habitation, est revenue dans sa propre demeure et s'est établie parmi les anges.* (Hénoch 42.) »¹ Le parallèle ne doit cependant pas être trop

1. Cf : *Das Buch Henoch aus dem aethiopischen in die ursprünglich hebräische Abfassungssprache zurück übersetzt*, von D. Goldschmidt, p. 21. — Berlin 1892.

pressé, non plus que la comparaison avec Baruch 3, 37 : μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη, καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνεστράφη.

En résumé, nous ne sommes guidés ici par aucun texte strictement parallèle et nous ne pouvons encore avancer que des probabilités. Il va sans dire que nous ne chercherons pas à placer ces paroles dans le cadre connu de la vie de Jésus comme plusieurs ont essayé de le faire.

Pour ce logion, voir surtout les notes de MM. J. Weiss, Bruston, Harnack et Jülicher.

Logion 4. « *Où qu'ils soient, ils ne sont pas sans Dieu, et là où se trouve un seul fidèle, voici, moi je suis avec lui. Lève la pierre et là tu me trouveras ; fends le bois, et là je suis.* »

Les deux parties du verset peuvent être interprétées séparément, peut-être même devrait-on le dédoubler.

Dans la première, Jésus affirme sa présence auprès de tous ses fidèles : Le rapprochement s'impose avec Matthieu 16, 20. « *Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux.* » Le parallèle n'est cependant pas assez strict pour être d'un grand secours. Tel que nous le donnons, d'ailleurs, ce texte n'offre pas de grandes difficultés. Le mot ἄθεοι doit être pris au sens propre, parce que Christ parle ici comme personne divine, comme Dieu. Mais il vise aussi peut-être le sobriquet donné aux païens et aux impies, ou bien encore l'accusation des païens qui traitent les chrétiens d'« ἄθεοι ». Saint-Paul l'emploie en parlant aux chrétiens d'Ephèse du temps qui a précédé leur conversion « ἐλπὶδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ. » « *Ils n'avaient pas d'espérance, et ils étaient sans Dieu dans le monde* (Ephésiens 2, 12).

Mais nous devons tenir compte ici, comme dans notre discussion du texte lui-même, de la lecture proposée par M. Blass et adoptée par beaucoup de savants. Si nous lisons ὅπου ἐὰν ὦσιν β « *là où deux sont rassemblés* », notre logion se rapproche bien davantage de Matthieu 18, 20. M. Jülicher complète même le parallélisme en supposant aussi γ (3). Nous aurions alors : ὅπου ἐὰν ὦσιν β(γ, γ?) « *Là où sont deux (ou trois... etc.)* ».

Cette hypothèse prend de l'intérêt par la comparaison avec un

texte des Stromates (III, 68) ¹ où Clément d'Alexandrie combat la fausse exégèse faite par certains hérétiques d'une parole du Seigneur qu'il interprète lui-même sans la citer directement :

« Τίνας δὲ οἱ δύο καὶ τρεῖς ὑπάρχουσιν ἐν ὀνόματι Χριστοῦ συναγόμενοι, παρ' οἷς μέσος ἐστὶν ὁ κύριος ; ἢ οὐχὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα καὶ τέκνον τοὺς τρεῖς λέγει ;βούλεσθαι γὰρ λέγειν τὸν κύριον ἐξηγουῦνται μετὰ μὲν τῶν πλειόνων τὸν δημιουργὸν εἶναι τὸν γυνεσιουργὸν θεὸν, μετὰ δὲ τοῦ ἐνὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ τὸν σωτήρα..... »

« Qui sont ces deux ou trois rassemblés au nom du Christ, et au milieu desquels se trouve le Seigneur ? Par « les trois » ne veut-il pas dire l'homme, sa femme et son enfant... Ils expliquent en effet que le Seigneur voudrait dire : avec plusieurs se trouve le Démonstrateur, le Dieu créateur, et, avec l'élu isolé, le Sauveur..... »

Cette réfutation serait tout à fait naturelle, si dans le logion auquel il est fait allusion, ces deux ou trois avaient reçu la promesse de la présence de Dieu, et le fidèle isolé celle de la présence de Christ (ἐγὼ εἰμι). Le verset que nous étudions aurait alors une réelle importance, et il faudrait le considérer comme un apocryphe de valeur.

Ce qui nous empêche d'admettre la lecture de M. Blass (ὥσπερ ὅ) nous empêche à plus forte raison d'accepter celle de M. Jülicher, qui, pour introduire ὥσπερ ὅ (ἐγὼ εἰμι) est obligé de dépasser absolument l'espace que tenaient les lettres effacées. Mais il n'est pourtant pas impossible que nous ayons ici la parole visée par Clément d'Alexandrie, qui interprète en même temps le texte de Matthieu et le mélange avec le nôtre. Notre verset peut prêter à la signification combattue par Clément (ἐν ὥσπερ... ἄλλοι... μόνος, ἐγὼ εἰμι...) Il ne faut donc pas négliger cette indication.

Citons enfin le texte d'Ephrem le Syrien (*Evangelii concordantis Expositio*), cité p. 48 dans le recueil de M. Ropes : ²

1. Ed. Dindorf, t. II, p. 285.

2. Die Sprache Jesu die in den Kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D.-A. Resch gesammelten Materials, von James H. Ropes. Leipzig, 1896. Paru dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, t. XIV, fasc. II.

« Sicut in omnibus indigentibus gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hac tristi conditione consolatus est dicens : « UBI UNUS EST, IBI ET EGO SUM », ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum, et ipse nobiscum est. Et « UBI DUO SUNT, IBI ET EGO ERO », quia misericordia ejus nobis obumbrat. Et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimur, quæ est corpus Christi perfectum et imago ejus expressa. »

La même source et la même signification fondamentale doivent être attribuées à ces diverses paroles : ces paraboles suffisent à nous assurer que si nous n'avons pas rétabli absolument tel quel le logion en question, nous en avons du moins reproduit la pensée essentielle.

Il y a là sans doute aussi, comme nuance simplement indiquée, une allusion au fait de rester en soi-même, et de chercher la solitude intérieure pour rencontrer Dieu.

La deuxième partie du verset a donné lieu à beaucoup d'interprétations contradictoires. La traduction littérale est : « *Lève la pierre, et là tu me trouveras, fends le bois et je suis là* ». »

Il n'y a pas moins de cinq opinions différentes à noter.

1) Interprétation de M. Barnes dans le *Guardian*. Il s'agirait pour lui de la pierre du tombeau de Jésus, et du bois de la croix. « Regarde au-delà de la pierre de mon tombeau et tu me trouveras vivant. Sonde le bois, c'est-à-dire pénètre jusqu'à la signification intime de ma croix, et là, tu trouveras un Sauveur vivant. » Il faudrait rapprocher ce texte de celui d'Habacuc 2, 17. « Car la pierre criera du milieu de la muraille, et le bois de la charpente répètera les mêmes choses. » — Pour voir ces allusions dans notre verset, il faut y apporter des idées beaucoup plus modernes et qui n'y sont sûrement pas. *Le bois* de la croix, avec toutes les suppositions théologiques et mystiques qu'il comporte, n'est certainement pas en question ici. Quant au tombeau, le Christ ressuscité ne l'avait-il pas laissé vide ? — et ne faudrait-il pas attendre au contraire « lève la pierre (de mon tombeau) mais là tu ne me trouveras pas ? »

2) Nous écartons aussi l'opinion d'après laquelle notre verset

se rapporterait au rituel du sacrifice. « *Lève la pierre* », c'est-à-dire prépare, bâtis l'autel ; *fends le bois* pour l'holocauste et je serai là, dans ton culte. » Ici encore, il y a vraiment trop de recherche, et nous sommes trop loin du sens naturel des mots. D'ailleurs, d'après les analogies de l'A. T. ce n'est pas *la pierre*, mais *des pierres* qu'il faudrait élever.

3 On pourrait penser aussi que l'accent est mis uniquement sur les impératifs *ἐγείρε*, *σχίσον*, et sur l'effort nécessité par ces deux actions : *soulever, fendre*. Pour me trouver, disait ici Jésus, vous devez faire un effort semblable à celui qu'il faut pour soulever la pierre et pour fendre le bois. Mais il s'agit bien ici de l'endroit où l'on trouve Jésus, non de la manière de le trouver. L'accent est mis sur la présence de Jésus *partout*, que cette présence soit spirituelle ou réelle et substantielle. Il nous reste à choisir entre ces deux opinions.

4) M. Harnack et, avec lui, MM. Swete, Réville, Batiffol, pensent qu'il s'agit seulement d'une présence spirituelle, auprès de celui qui travaille la pierre et le bois.

Pour M. Harnack, la clef de ce logion doit être cherchée dans l'Ecclésiaste, chap. 10, v. 9. L'auteur parle, toujours pour M. Harnack, de la vanité et du danger du travail manuel. « *Celui qui remue des pierres, dit-il, en sera blessé, et celui qui fendra du bois en éprouvera le danger* » :

« Ἐξάρων λίθους διαπονιθήσεται ἐν αὐτοῖς — σχίζων ξύλα κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς ». Notre texte ne peut, dit M. Harnack, être sans relation avec ce passage, auquel il fait antithèse d'une manière précise et voulue. Le pessimiste disait que dans son travail l'homme ne pourrait trouver que peine et danger. Et Christ dit : dans ce labeur, il me trouvera moi-même. C'est dans ce travail quotidien que l'homme, s'il est vraiment seul, seul avec lui-même, trouvera Christ aussi sûrement qu'il a devant lui de la pierre et du bois. En aucun cas il ne saurait s'agir de trouver Christ dans la pierre et dans le bois.

Cette interprétation a contre elle :

1° Que l'allusion à l'Ecclésiaste ne s'impose nullement. En tout

cas elle ne saurait aller jusqu'à faire corriger le texte et remplacer ἔγειρον par ἐξάρων, comme le propose M. Harnack. En particulier, si ce parallèle était si étroit, pourquoi notre auteur aurait-il mis le singulier renforcé de l'article, au lieu du pluriel, désignant ainsi très nettement, non pas *des pierres et du bois*, mais *la pierre et le bois* comme représentant ou symbolisant la matière.

2° Que d'autre part l'Ecclésiaste ne désigne pas sûrement le travail manuel régulier.

Même en dehors de toute allusion à l'Ecclésiaste, la simple présence spirituelle du Christ auprès du travailleur ne nous semble pas désignée dans notre texte. Cette opinion ne tient pas assez compte du sens propre des mots eux-mêmes. Le mot ἐκεῖ, *là*, se rapporte à λίθος, et κτεῖ à ξύλον : Soulève la pierre, et *là* tu me trouveras. Où donc, sinon sous la pierre, sous le bloc que l'on détache du rocher, c'est-à-dire, après tout, *dans* le rocher ? Fends le bois, et *là* je suis : c'est-à-dire dans le bois lui-même. Il s'agit d'une présence non pas seulement auprès du travailleur, mais dans les objets mêmes sur lesquels il travaille.

M. Batiffol explique : « Il n'est pas de réunion où je ne me joigne à mes fidèles. Il n'est pas de chambre si close où l'on ne puisse me trouver, de bois ni de pierre que je ne traverse. » Cette exégèse est aussi trop allégorique et sacrifie le ἐκεῖ. Il en est de même pour l'interprétation de M. Swete, qui voit dans notre texte une très belle allégorie et l'applique à la construction spirituelle de l'Eglise.

5) Il ne nous reste qu'une alternative, c'est de garder le sens littéral, si étrange, si inattendu qu'il puisse être. La plupart des interprètes se sont rangés à cette opinion, avec des nuances diverses (MM. Zahn, Heinrici, Jülicher, Weiss, etc.). Celui qui parle affirme son immanence jusque dans la matière. Il ne faut nullement chercher à atténuer cette pensée. Nous ne la rapprocherons donc pas du prologue de Saint-Jean, ni de Ephés. 1, 23... « *L'Eglise qui est son corps et par qui il accomplit tout en tous.* »

Une telle parole, dans la bouche du Christ, ne se rapproche d'aucun texte connu. Nulle part ailleurs nous ne rencontrons ce « panchristisme » (Zahn). Le gnosticisme ne nous a rien légué d'aussi étrange. Les textes cités comme parallèles n'ont en effet nullement le même cachet — et leurs affirmations sont beaucoup plus vagues.

Voici par exemple celui que l'on a tiré du *Martyrium Petri*¹ :
Σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοὶ καὶ τὸ ὄν σὺ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο ὃ ἔστιν εἰ μὴ μόνος σὺ. « *Tu es tout, et tout est en toi, et l'Être c'est toi, et il n'y a rien qui existe si ce n'est toi seul.* »

On a encore cité le passage de l'Évangile gnostique d'Éve, mentionné par Épiphane. « Ἐγὼ σὺ, καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐκεῖ εἰμὶ, καὶ ἐν ἅπασιν εἰμὶ ἐσπαρμένος... » *Je suis toi, et tu es moi, et où tu es, je suis, et je suis répandu en tous.* Il s'agit en particulier dans ce dernier texte de la présence du Christ dans ses disciples, ce qui n'est pas du tout la même chose que sa présence dans la pierre et dans le bois.

La pensée gnostique telle que nous la connaissons, est opposée à cette immanence du Christ dans la matière. Partout elle maintient l'antithèse fondamentale entre la *ύλη* et les êtres célestes. Il serait donc imprudent de rattacher ce passage à une tendance gnostique quelconque. Pour trouver quelque analogie relative, il faudrait se tourner plutôt vers la pensée stoïcienne.

M. le doyen Bruston résout la difficulté en mettant cette parole dans la bouche de Dieu lui-même et non du Christ — ainsi que le logion précédent. Sans pouvoir le prouver absolument, il nous paraît que l'opinion générale, qui voit dans ce recueil uniquement des Paroles de Jésus², reste la plus probable. Rien dans le manuscrit n'indique un changement de personnage. Les autres paroles étant précédées de λέγει Ἰησοῦς, pourquoi, si c'est

1. R. A. Lipsius, *Die Apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. 2, p. 131.

2. C'est pourquoi nous sommes resté sur le terrain de la littérature, strictement chrétienne et n'avons pas cru devoir établir une comparaison directe entre notre collection et les livres sapientiaux ou les apocalypses juives.

Dieu qui parle lui-même, ne serait-ce pas spécifié ? De plus, la parenté de la première moitié du verset avec une parole évangélique connue, va contre l'hypothèse de M. Bruston.

Certainement, pour l'auteur de la collection, les deux parties du verset étaient liées. Mais il est facile de remarquer entre elles un certain disparate. Rien ne fait attendre dans la première l'étrangeté de la seconde et même, comment le Christ pourrait-il être dans la pierre et dans le bois, alors que pour le fidèle lui-même il n'est qu'à côté (μετ' αὐτοῦ) ?

Il n'est pas impossible qu'à l'origine la deuxième moitié ait été séparée de l'autre. L'auteur du recueil voulant mettre l'accent sur l'omniprésence du Christ aurait ajouté lui-même cet appendice — ou l'aurait emprunté à une source d'ailleurs impossible à déterminer.

Voir pour ce logion les articles de MM. Heinrici, Réville, Harnack, Weiss.

Une poésie parue dans un journal américain résume bien les principales significations possibles de notre verset.

THE NEW LOGION¹

Jesus saith, and his deep Saying who shall rightly understand
Rescued from the grasp of ages, risen from the grave of sand ?
Who shall read its mystic meaning, who explain its import high,
Raise the stone and thou shalt find me, cleave the wood and there am I ?

Does it mean the stone built altar, and the cleft wood for its fire
That with sacrificial offering shall the soul to God aspire,
Purged and pure from sin's defilement, lifting holy hands on high,
Raise the stone.....

1) En voici la traduction libre :

« Jésus dit », mais qui comprendra sa profonde parole, reconquise sur les siècles et surgie de la tombe de sable ? Qui en pénétrera le sens mystique et l'infinité portée : *Lève la pierre.....*

Désigne-t-elle l'autel de pierre et le bois fendu pour que la flamme s'élève et qu'avec le sacrifice, sanctifiée de toute souillure, levant au ciel des mains purifiées, l'âme aspire vers Dieu ? *Lève la pierre.....*

Does it mean that toil and action are the price that man shall pay
Striving the strait gate to enter, pressing on the narrow way,
Clearing it from shade and hindrance, with strong arm and purpose high
Raise the stone.....

Does it mean that he who seeketh may thy presence always see
In the common things around him, in the stone and in the tree
Underlying, all pervading, soul of nature, ever nigh,
Raise the stone.....

Yea, in all our work and worship, in our quiet, in our strife,
In the daily, busy handwork, in the soul's most ardent life,
Each may read his own true meaning of the Saying deep and high
*Raise the stone.....*¹

Au fond, dans ce logion, l'interprétation poétique est peut-être la plus vraie. Bien que la déclaration soit très nette il n'est pas absolument nécessaire de voir derrière elle un système de métaphysique.

Logion 5. « *Jésus dit : Un prophète ne peut être reçu dans sa patrie, ni un médecin opérer des guérisons sur ceux qui le connaissent.* » Nous revenons ici aux paroles évangéliques déjà connues. Les textes parallèles sont Matthieu 13, 57 et Luc 4, 24. L'Évangile de Jean reproduit aussi la même parole sous une forme un peu différente. Il y aura lieu de revenir sur ces comparaisons. La deuxième partie rappelle également ce qui suit, dans saint Luc, le même passage.— Aucune difficulté d'interprétation.

Logion 6. « *Une ville bâtie sur une haute montagne ne peut ni tomber ni être cachée.* » Parallèles : Matt. 5, 14 ; Matt. 7, 25,

Veut-elle dire que le labeur et l'effort sont une rançon que l'homme doit payer, qu'il doit pour entrer forcer la porte étroite, et marcher sur l'étroit chemin, le cœur haut et le bras fort pour chasser les ombres et franchir les obstacles ?

Ou bien signifie-t-elle que celui qui te cherche peut te trouver toujours, dans les objets ordinaires qui l'entourent, dans la pierre et dans l'arbre, immanent, pénétrant tout, âme des choses, toujours près de nous.

Oui, dans toutes nos œuvres et dans toute notre adoration, dans notre repos et dans nos combats, dans le travail journalier, dans l'activité ardente de l'âme, chacun peut trouver pour lui-même le sens profond de la parole.

(1) *The New York Evangelist.* Mrs. H. B. Smith.

et Luc 6, 48. La maison fondée sur le roc — Les deux parties, séparées dans Matthieu, paraissent combinées ici. Nous devons à reprendre ce point.

Dans l'exégèse proprement dite, aucune difficulté à signaler parmi les critiques : le sens est très clair et très connu.

Logion 7. « Jésus dit : Tu entends d'une oreille, mais tu as fermé l'autre. » Nous n'essaierons pas de donner un commentaire puisque il est impossible de garantir le texte avec quelque sûreté. Si vraiment le manuscrit le porte à peu près tel que nous le donnons, rien ne s'oppose à ce qu'il soit très ancien. Aucune affirmation théologique, un style très simple, très rapproché de celui des synoptiques, voire les caractères de notre nouvelle Parole. L'expression *oreille* est, en elle, par exemple employée dans le N. T. (Mat. 13, 21). Il y a en une image très frappante pour désigner celui qui ne donne au message du Christ qu'une attention partielle et insuffisante.

DEUXIÈME PARTIE

LES LOGIA

ET LA PREMIÈRE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

CHAPITRE I

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

Notre étude exégétique nous permet déjà quelques remarques.

1. Nous ne connaissons pas d'autre recueil collectionné de la même manière. Les points de comparaison nous manquent donc complètement. Le λέγει Ἰησοῦς, qui introduit chaque parole, donne à notre fragment une sorte de rythme liturgique, une allure solennelle et sentencieuse. Ce caractère plaide-t-il la jeunesse relative ou l'antiquité du recueil, c'est ce que nous essaierons de voir.

2. Le style des versets 2 (sur le jeûne), 3 (Jésus apparu en chair), 4 (présence universelle du Christ), est différent de celui des versets 1, 5, 6. Les premiers sont oratoires, emphatiques. Les seconds, beaucoup plus simples. Le parallélisme justement remarqué par M. Batiffol n'est pas un caractère commun à tous nos logia. Ainsi, tandis que le logion 2 est rigoureusement parallélisme,

« Si vous ne jeûnez quant au monde vous ne trouverez pas le Royaume de Dieu,

Et si vous n'observez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père. »,

le logion 6, au contraire, ne l'est pas du tout : « *Une ville bâtie sur une haute colline et fortement établie, ne peut ni tomber ni être cachée.* »

Il y a peu de chose à tirer du vocabulaire lui-même, pour comparer les logia les uns aux autres et juger de la composition de notre fragment. Le texte est trop restreint pour donner des points d'appui suffisants.

L'impression première et toute extérieure favorise déjà très peu la thèse d'un seul auteur et d'un seul écrit original. Le disparate est très frappant entre le style plutôt johannique des nos 2, 3, 4, et le style plutôt synoptique des nos 1, 5, 6.

Cette impression s'accroît si l'on passe à un examen attentif du fond lui-même. Non seulement aucun lien direct ne relie les versets entre eux, mais on passe dans un ordre de pensée, dans un horizon religieux tout différent suivant qu'on lit le logion 1, « *Tu verras à ôter la poutre qui est dans l'œil de ton frère* », et le logion 4, « *Lève la pierre et là tu me trouveras, fends le bois et je suis là.* »

Notre exégèse, si elle est juste, nous donne du moins une première conclusion : c'est que l'on se trompe en voulant ramener nos logia, si peu nombreux soient-ils, à une tendance unique. Nous constatons une tendance spéculative et mystique et une tendance simplement didactique. D'un côté, une théologie du *logos* déjà très développée, de l'autre la prédication primitive du Royaume. Par cette supposition de deux ou de plusieurs sources se trouve déjà écartée dès l'abord l'hypothèse que notre feuillet serait tout simplement une page arrachée d'un évangile suivi. En effet :

1. Rien ne lie les versets entre eux, tandis que dans les Évangiles connus, les parties *purement didactiques* sont des corps compacts de *discours*.

2. Comment dans la même page du même ouvrage pourrait-on trouver deux ou trois tendances différentes ?

Mais le fait que nous supposons deux sources implique déjà un jugement sur la valeur de notre collection et le rejet de

beaucoup d'autres hypothèses. Avant de nous prononcer il faut donc étudier de près les principales.

Il convient de mentionner en passant l'opinion défendue par M. Redpath dans l'*Expositor*. Pour ce savant, notre fragment serait extrait d'une sorte de procès-verbal de l'accusation et du témoignage porté contre le Christ (de même qu'on faisait des relations des procès chrétiens devant les tribunaux païens.). Le premier logion serait en faveur de cette supposition. Le deuxième également, à cause de la spiritualisation du sabbat. Le verset 3 serait une sévère allusion aux Juifs. Le verset 5 se rapporterait au discours dans la synagogue de Nazareth, à la suite de laquelle de violentes mesures furent prises contre Jésus. (Luc, 4, 16 et ss. Matt. 13, 53.)

Ce que nous connaissons du récit du procès de Jésus écarte absolument cette supposition. Un recueil considérable (nous avons vu qu'il devait l'être, des enseignements de Jésus à l'occasion de son procès, reste dans les données actuelles une complète invraisemblance.

Plusieurs conjectures très appuyées nous restent maintenant à passer en revue. Nous pouvons être en présence

- 1) d'un recueil primitif de Logia du Seigneur ;
- 2) d'une collection d'extraits pris dans un ou plusieurs évangiles apocryphes, (peut-être avec additions venues d'écrits non chrétiens).

Nous aurons maintenant à étudier les relations de notre fragment avec le reste de la littérature chrétienne des origines.

1° Avec ce que nous connaissons de la première transmission de l'enseignement du Christ : *logia de Matthieu*, témoignages sur la tradition orale, évangiles canoniques actuels.

2° Avec les écrits apocryphes (évangiles et actes d'apôtres).

CHAPITRE II

LES LOGIA

ET LA TRADITION ÉVANGÉLIQUE PRIMITIVE

Nous n'avons pas à parler spécialement de la tradition orale de l'Évangile, il n'est plus nécessaire d'en démontrer l'existence. Nous savons que l'enseignement du Maître fut transmis par *ceux qui avaient vu Jésus*, puis par les *anciens*, qui avaient connu les disciples directs ¹. Papias met au premier rang parmi ses autorités *ce que disent* Aristion et le presbytre Jean.

Mais à mesure que s'éloignaient les témoins oculaires de ce que le Seigneur avait fait ; à mesure que la source authentique de l'enseignement perdait de sa pureté première, on sentit le besoin de fixer cet enseignement par l'écriture ; certainement ce besoin se fit sentir de très bonne heure : c'est de lui que sont nés nos évangiles.

Mais ils n'en sont pas sortis tels quels. Nous discernons en eux d'autres documents plus anciens, ceux en particulier qu'on a nommés *Logia de Matthieu* et le *Prôto-Marc* : Est-ce là qu'il faut s'arrêter ? Ne pourrait-on voir dans la collection nouvelle un

1. Voir A. RÉVILLE. *Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, t. I, p. 283 et ss.

degré plus élémentaire, une première base de la littérature évangélique? Plusieurs l'ont pensé. C'est cette question qu'il nous faut aborder maintenant.

Nous avons donné à notre fragment le titre de « *Logia* ». Mais dans notre pensée ce nom n'implique aucun jugement sur sa nature particulière ni sur son origine. Les éditeurs l'ont ainsi baptisé : nous gardons le nom sans nous croire lié à une doctrine quelconque sur leur origine.

C'est que la définition même, la notion des *logia* n'est pas absolument claire. Elle dépend en particulier de l'idée que l'on se fait de la seule collection jusqu'ici connue, les *Logia de Matthieu*.

« Le sens classique du mot *logion*, au pluriel *logia*, dit M. Réville ¹, se rapporte aux oracles qui affectaient la forme sententieuse ou gnomique. *Suidas* les définit : les choses dites en prose au nom de Dieu, pour les distinguer des *chresmoi* qui étaient plutôt en vers. Les LXX donnent souvent ce nom de *Logia* aux prophéties, de même que Paul : Rom. 3, 2. Les Actes 7, 38, l'emploient pour désigner les préceptes de la loi qui sont autant d'*effata Dei*. Le *logion* est donc toujours un *effatum*, une déclaration faisant autorité dans le domaine religieux et moral, et de là vient que par la suite les écrivains chrétiens s'en servirent souvent pour désigner tout passage de l'Écriture sainte considérée comme divinement inspirée. Cette explication du sens du mot *logia* exclut le récit historique dans un livre dont ce mot résume la nature et le genre. Le *logion* est toujours didactique ; un recueil de *Logia* contient des enseignements et ne raconte pas d'histoire. »

Si l'on s'en tient à ce caractère didactique, assurément nous pouvons donner à notre collection le titre de *logia*. Mais, à tort ou à raison, la pratique donne à ce terme un sens plus précis. Pour la critique de l'histoire évangélique, on a spécialement en vue, lorsqu'on parle de *logia*, les recueils qui circulaient avant l'adoption définitive et même avant la formation des évangiles

1. Ouvrage cité, t. I, p. 315, note.

canoniques. Ce n'est donc pas de la définition classique et générale que nous partirons, mais du sens restreint de « *recueil ante-canonique des enseignements du Christ* ».

Dans ce domaine limité, nous avons pour le moment un seul point de comparaison : encore est-il assez flottant : c'est la collection des *logia* de Matthieu. « ... Voilà, dit Eusèbe, ce que Papias raconte au sujet de Marc; Quant à Matthieu, il s'exprime ainsi : Matthieu, il est vrai, écrivit en hébreu un recueil des Logia (τὰ λόγια συνεγράψατο), mais chacun les traduisit comme il put.

Il est bien difficile de savoir quelle était la forme primitive de ces λόγια de Matthieu. Nous n'avons pas à discuter cette question. Ils devaient cependant consister non pas en paroles isolées les unes des autres, mais en groupes de paroles réunis d'après les sujets. Ce recueil, nous le voyons à travers notre Matthieu actuel, c'est-à-dire bien indirectement. Et si l'on prenait comme définitifs les résultats des essais tentés pour les retraduire soit en hébreu, soit en araméen ¹, on serait tenté de croire qu'ils consistaient eux aussi en préceptes fragmentaires, en lambeaux de prédication, en discours hachés. Ce n'est là qu'un moment de la critique. Ne pouvant entrer ici dans le détail, nous nous contenterons de ce fait que, d'après le témoignage de Papias, notre Matthieu devrait renfermer une *traduction* des logia primitifs. Une traduction, même retouchée, donne forcément une idée juste de l'ensemble et du plan de l'ouvrage traduit. Il nous est donc permis jusqu'à nouvel ordre de prendre pour terme de comparaison le recueil des Logia de Matthieu tel qu'on peut le reconstituer dans notre Évangile.

Comme facture, il était bien différent du recueil dont nous avons un fragment. Autant ce dernier nous apparaît décousu, inégal, émietté, sans trace de plan, autant le recueil de Matthieu était composé, groupé, ordonné, suivant un plan solide que nous pouvons encore retrouver. Quelle que soit l'antiquité que l'on puisse supposer au fragment d'Oxyrhynchos, il ne peut

1. Pour l'hypothèse de l'Évangile hébreu primitif, voir A. Resch. *Agrapha, Texte und Untersuchungen*, t. V.

être sensiblement plus ancien que les logia de Matthieu. Par conséquent la différence de rédaction ne saurait s'expliquer par une antériorité notable de notre fragment. Il faut donc chercher une autre raison.

Au reste il nous semble que loin d'impliquer un âge très primitif, la forme de notre recueil est une forme plus récente. Elle suppose un choix, et le choix, dans une tradition quelconque, n'est pas un phénomène primitif. Elle suppose aussi vis-à-vis des paroles recueillies une attitude toute différente de celle que pouvaient avoir des disciples « amis » et compagnons de leur Maître mettant par écrit leurs souvenirs.

Ainsi la forme massive des logia de Matthieu nous paraît devoir être antérieure à la forme morcelée, au choix de *dicta* divins et solennels que nous trouvons dans notre fragment.

La répétition du λέγει Ἰησοῦς serait elle-même peu admissible dans un de ces recueils qui ne renfermaient que des paroles de Jésus et qui devaient chercher à les donner aussi complètement que possible. Dans la collection complète, la formule serait revenue au moins une centaine de fois : à quoi cette répétition pouvait-elle servir ? Elle aurait été très étrange et très déplacée dans un simple recueil de λόγια κυριακά ou de λόγια Ἰησοῦ.

Quant à la question de savoir si l'emploi du présent est favorable ou contraire à l'ancienneté du feuillet, elle reste assez obscure. La Mischna, dans le traité *Pirké Abbôt* (les Dires des Pères) présente des expressions comme : « *Hillel disait, Hillel avait l'habitude de dire...* » et ces locutions reviennent continuellement. Mais cette analogie, souvent rappelée, n'explique rien. C'est justement cet emploi du présent au lieu de l'imparfait qu'il faudrait expliquer. Il est probable pour nous que si l'écrit venait d'un disciple immédiat racontant ses souvenirs, l'expression naturelle serait « *Jésus disait* ». Le λέγει suppose l'existence actuelle et l'omniprésence du Christ Etre céleste glorifié, c'est-à-dire une théologie. Les auteurs des premiers recueils rudimentaires de logia se seraient donc sans doute exprimés autrement.

Si l'on admet une classe primitive d'écrits, qui aurait précédé même l'apparition des logia de Matthieu, et dans lesquels se serait opérée la première fixation de l'enseignement oral, ce n'est pas notre fragment qui pourra donner sur eux beaucoup de lumière. Actuellement cette thèse est sans appui positif.

Ainsi notre étude nous a déjà fourni les points suivants :

1° Nos logia n'ont rien à faire avec les logia de Matthieu ;

2° Au point de vue de leur *composition*, de leur *manière* ils ne portent pas de marques d'ancienneté, quand on les compare avec ceux de Matthieu.

3. Ils ne sauraient donc en rien modifier les conceptions que nous pouvons avoir sur la formation des écrits canoniques.

L'hypothèse de recueils rudimentaires de logia, même si elle était démontrée, ne comporterait nullement l'ancienneté de notre feuillet : or, nous avons vu qu'elle avait besoin de trouver d'autres confirmations.

Il va sans dire que nous n'avons pas non plus ici un fragment de ce qu'on est convenu d'appeler les Logia de Papias¹. Quelle que soit la source où il ait puisé, Papias a composé des « *exégèses* » (ἐξήγησις) des paroles du Seigneur. Soit par Eusèbe, soit par Irénée, soit par d'autres témoignages, ce que nous en savons ne nous permet pas d'en tirer quoi que ce soit pour nous aider à situer notre fragment — ¹.

¹ Voir *Patrum apostolicorum opera* (édit. Gebhart et Harnack., t. I., p. 87-114. Citations tirées surtout d'Eusèbe et d'Irénée. Les « *presbyterorum reliquiae* » (p. 105 à 114) tirées d'Irénée, sont sans doute empruntées, du moins en partie, à l'ouvrage de Papias.

CHAPITRE III

COMPARAISON AVEC LES ÉVANGILES CANONIQUES

ACTUELS ¹

Un premier fait à constater, favorable à l'hypothèse de deux ou plusieurs sources, c'est que l'auteur de notre collection a connu des paroles de Jésus ou dites de Jésus que les auteurs des synoptiques et du quatrième évangile ne connaissaient pas.

Nous étudierons d'abord celles qui ont des parallèles directs dans nos Évangiles. Ce sont les n^{os} 1, 5, 6, 7.

La ressemblance étant frappante, trois conjectures sont possibles.

1^o Nos évangiles ont imité les logia.

2^o Nos logia ont utilisé les évangiles.

3^o Aucune relation directe n'existe entre eux.

Logion 1. — Voici les trois textes parallèles. Matthieu 7, 3-5. Luc, 6, 42 ².

1. Ne pouvant étudier directement ici la formation des évangiles canoniques, nous avons dû supposer acquis certains résultats très généraux, ne préjugant rien quant à la solution définitive de cette question toujours discutée.

2. Nous citons d'après l'édition récente du D^r Nestle, Stuttgart, 1898.

<i>Matthieu.</i>	<i>Luc.</i>	<i>Logion 1.</i>
Καὶ τότε διαβλέ- ψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρ- φος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.	Καὶ τότε διαβλέ- ψεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελ- φοῦ σου ἐκβαλεῖν.	Καὶ τότε διαβλέ- ψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρ- φος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλ- μῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

La première partie du verset est exactement celle de Matthieu, la seconde, celle de Luc (sauf la place de ἐκβαλεῖν). L'expression plus classique de Luc et de notre logion (τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ), plus recherchée aussi, donne probablement l'antériorité au texte de Matthieu.

De ces deux observations résulte :

1° Que notre logion, différent des deux autres textes, ne les a copiés ni l'un ni l'autre.

2° Qu'il ne peut pas avoir été copié lui-même. Quant à statuer ici une tendance quelconque du côté de Luc, c'est une hypothèse qui nous paraît imprudente et gratuite, fondée qu'elle est sur une seule expression analogue.

Logion 5. — Voici les textes parallèles : Matthieu 13, 57. Luc 4, 24. Jean 4, 44. Marc 6, 4.

<i>Matthieu.</i>	<i>Luc.</i>
Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος ἐν μῇ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.	Οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.

<i>Jean.</i>	<i>Logion 5.</i>
Αὐτός γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.	Οὐκ ἔστιν δεκτός προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ.

Marc.

Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος ἐν
μῇ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς
συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ
αὐτοῦ.

La parenté plus directe avec Luc est évidente. Par exemple, le

mot δεκτός ne se trouve dans aucun autre évangile que celui de Luc. Mais cette parenté ne va pas jusqu'à la dépendance.

L'ordre des mots, en effet, n'est pas le même; de plus, pour Luc, les mss B et D (*Vaticanus et Cantabrigiensis*) portent ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι αὐτοῦ, ce qui est bien près du texte de Jean. Il y a aussi des points communs avec Matthieu (le commencement par οὐκ ἐστιν.) En somme, la dépendance directe reste improbable, d'autant plus que la fin du verset est tout à fait nouvelle. — De tous ces textes parallèles le plus ancien est manifestement celui de Marc. Notre logion se rattache à une tendance apologétique, qui adoucit les termes, et passe facilement sur les détails gênants, comme la fin du verset de Marc : parmi ses parents, dans sa maison..... Comme Luc il remplace ἄτιμος par ου δεκτός. — Pas plus que Luc, il ne représente un moment très primitif de la tradition évangélique ¹.

Logion 6. — Nous trouvons des indications encore plus nettes dans ce logion. Les parallèles sont Matthieu 5, 14, — Matthieu 7, 25, et Luc 6, 48. Ce dernier passage étant beaucoup plus éloigné du texte de notre verset va contre l'idée d'une tendance précise de notre collection du côté de Luc.

Matthieu.

Οὐ δύνανται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη..... ὁκοδομήσεν τὴν οἰκίαν ἐπὶ τῇν πέτρᾳ καὶ οὐκ ἔπεσεν, θεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τῇν πέτρᾳ.

Logion 6.

Πόλις οἰκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πεσεῖν δύνανται οὔτε κρυβῆναι.

L'expression οἰκοδομημένη ne se trouve pas dans les manuscrits grecs du N. T. Mais le même passage, dans la Peschito, dans une ancienne version latine dont se servait Hilaire, et dans Tatien, (*Diatess.*, 8, 41) porte une expression équivalente. Avec οἰκοδο-

1. Pour une étude détaillée de ces passages, voir « *Les rapports de Jésus avec sa famille durant son ministère public*, par R. Maluski. Première partie, ch. I. Thèse de la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Paris, 1898.

μημένῃ les expressions propres à notre logion sont στειρῖζειν, qui n'est pas employé dans le même sens par le N. T.; de même pour ἐπ' ἄκρον : au sommet.

Ce verset est incohérent et compliqué. Il combine visiblement deux images :

1) Une ville fortifiée ne peut tomber.

2) Une ville bâtie sur une montagne ne peut être cachée.

C'est la fusion de deux comparaisons qui devaient à l'origine être séparées, notre texte de Matthieu en est la preuve. Chez lui les deux comparaisons ont gardé leur clarté et leur simplicité primitive.

Ce passage, lui aussi, nous porte donc à croire que loin de représenter une forme plus ancienne et plus digne de foi que nos évangiles canoniques, notre fragment représente un âge postérieur.

Ce logion détruit également l'hypothèse d'un rapport plus direct avec Luc qu'avec les autres évangiles : jusqu'ici, c'est incontestablement de Matthieu que nous sommes le plus rapprochés. Voir Luc 6, 48 et suiv.

Logion 7. — Nous ne nous aventurerons pas à faire des comparaisons, puisque le texte est demeuré des plus douteux.

Logia 2, 3, 4. — Nous avons relevé dans le commentaire les principales expressions johanniques de nos logia. — Il semble bien, surtout pour le n° 3, « Je me suis tenu au milieu du monde et je leur suis apparu en chair », qu'il y ait quelque parenté de pensée. Il est clair, cependant que si les deux écrits appartiennent à la même famille quant à leur pensée, ces 3 logia représentent une spéculation bien plus développée, et par suite postérieure. Le commencement du verset 4 rappelle Matth. 18, 20 — mais trop librement pour que, tout en maintenant la probabilité d'une parenté originelle, on puisse inférer une dépendance immédiate.

Ainsi, dans les cas où la comparaison est possible nous constatons :

1° Qu'il est impossible d'admettre une reproduction de nos

évangiles par les logia et réciproquement. Pas de dépendance directe ;

2° Nos logia sont certainement postérieurs, non seulement aux documents primitifs des évangiles, mais même à leur rédaction définitive. Ils n'apportent rien à la critique des évangiles : leur style et leur pensée n'ont rien de primitif.

Un indice à tirer de ces comparaisons, c'est que le fragment peut se diviser en deux parties, d'après la tendance générale, comme nous l'avons déjà dit d'ailleurs. Cette division correspond exactement à celle que l'on obtient en mettant à part les paroles clairement parallèles aux synoptiques. La concordance est à remarquer.

CHAPITRE IV

COMPARAISON AVEC LES ÉVANGILES APOCRYPHES

Parmi les évangiles apocryphes, deux surtout ont été mis en avant à propos de nos *Logia* : L'Évangile dit *des Égyptiens*, par M. Harnack, et l'Évangile *des Hébreux*, par M. Batiffol ¹.

A. — *Évangile des Égyptiens*. — M. Harnack est resté le meilleur défenseur de son hypothèse d'après laquelle nos *logia* seraient extraits de cet Évangile. Nous aurons à suivre en détail son argumentation.

L'*Évangile des Égyptiens* date du second siècle, probablement des environs de l'an 130. Bien que parent de nos évangiles canoniques, il en différerait sensiblement. Ce double caractère d'indépendance et de parenté se retrouve dans nos *logia*. Rien n'empêcherait donc, à première vue, de supposer qu'ils en sont extraits.

Les témoignages : 1° Le titre d'Évangile des Égyptiens est le titre donné à cet Évangile par les Naasséniens (*Philosophoumena* d'Hippolyte 5, 7.), par les *Sabelliens*, par *Origène*, etc. Cet écrit est anonyme et parut en Egypte même.

2° Il faut rapprocher ce titre de celui de l'Évangile des Hébreux

1. Pour les Évangiles Apocryphes, voir Harnack, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, t. I, p. 6 et ss., t. II, p. 612 et ss., Krüger, *Geschichte der altchr. Litt.*, p. 32 et ss.

qui était lui aussi connu de bonne heure en Égypte, et n'avait pas non plus de nom d'auteur.

3° Si les chrétiens d'Égypte possédèrent à un moment donné deux évangiles, appelés l'un Évangile selon les Égyptiens, l'autre Évangile selon les Hébreux, ces évangiles devaient exister avant les Évangiles canoniques qui portaient des noms d'apôtres. Car ils n'auraient pu, venant après eux, acquérir aucune autorité.

4° L'Évangile des Égyptiens était utilisé par *Théodote*, l'élève égyptien de Valentin (concurrément sans doute avec les Évangiles canoniques) et par *Cassien*, représentant des Encratites égyptiens, qui le cite de préférence.

(Les Encratites étaient, à cette époque, pour M. Harnack, non pas une hérésie, mais une simple tendance ascétique au sein de l'Église). Cet Évangile est encore utilisé par Soter, dont l'épître (la 2^e aux Corinthiens faussement attribuée à Clément de Rome) date des environs de 170. Cela montre que cet Évangile n'était pas très ascétique, ni très gnostique. Enfin, les *Naasséniens* et les *Sabelliens* s'en servaient, ainsi que Clément d'Alexandrie, qui déclare en même temps son infériorité par rapport aux quatre évangiles canoniques. Il le tenait cependant en assez haute estime à cause de la curieuse péricope du Seigneur parlant avec Salomé : il le défendait aussi contre l'accusation d'Encratisme accentué. *Origène* le connaissait comme un faux évangile.

De tout cela résulte que l'Évangile des Égyptiens, s'il était lu par les hérétiques, ne l'était pas seulement par eux.

4° L'Évangile n'est pas postérieur au premier tiers du second siècle.

Contenu. — Quant au contenu de l'Évangile, toujours d'après M. Harnack, nous avons les données suivantes : 1° Les paroles qui en ont été conservées montrent qu'il avait le caractère synoptique et qu'il s'accordait tantôt avec Mathieu, tantôt avec Luc, sans qu'il soit possible de dire duquel il se rapprochait le plus. 2° Dans sa christologie, il devait avoir une tendance modaliste,

(1) Edition Dindorf, t. 2, p. 574.

puisque les Sabelliens s'en servaient pour défendre leur doctrine, que le Père, le Fils et l'Esprit étaient la même personne divine. 3° *Épiphane* dit de plus que dans cet Évangile, πολλὰ τοιαῦτα (comme le modalisme) ὡς ἐν παραβύστῳ (c'est-à-dire n'appartenant pas à la tendance générale de l'écrit, qui était synoptique) μυστηριωδῶς ἐκ τοῦ προσώπου τοῦ σωτῆρος (sous forme de parole mystérieuse du Seigneur) ἀναφέρεται ¹. 4° *Hippolyte* dit, sans s'expliquer, que les Naasséniens s'en servaient pour appuyer leurs spéculations sur l'âme. 5° Les Encratites s'en servirent après que l'Église l'eut rejeté. Par conséquent il devait supporter leurs idées ; mais le témoignage de Clément prouve que cette tendance n'avait rien d'exagéré.

Il importe de faire quelques observations sur ces résultats.

1° M. Harnack s'appuie beaucoup sur le fait que l'Évang. des Égyptiens serait cité par Soter, pour en atténuer le caractère hérétique. Mais c'est qu'il admet comme démontré que la deuxième épître de Clément aux Corinthiens est de ce Soter. Or, rien n'est plus contesté.

2° Rien ne prouve que ce Théodote disciple de Valentin lisait aussi les Évangiles canoniques. L'Évangile des Égyptiens devait satisfaire ses idées gnostiques, puisqu'il s'en servait.

3° Le témoignage d'Origène est peu favorable. « L'Église, dit-il, a quatre Évangiles : les *hérétiques* en ont beaucoup, dont l'un est intitulé *Évangile selon les Égyptiens* et nous en avons lu encore d'autres, pour n'avoir pas l'air de les ignorer ¹. »

L'autorité et l'orthodoxie de cet écrit nous apparaissent donc déjà bien ébranlées. Voici maintenant en entier le témoignage d'Épiphane (*Contra Hær.*, 62, 2.) : « Ils tirent toute leur erreur et toute la puissance de leur erreur de certains apocryphes (ἀποκρύφων τίνων), et surtout de celui qui porte le nom d'Évangile des Égyptiens. Dans ce livre, beaucoup d'erreurs semblables sont rapportées comme communiquées en cachette mystérieusement par le Seigneur lui-même, qui aurait montré à ses disciples que le

(1) *Homélie sur Luc*. Ed. Delarue, t. III, p. 933, colonne 1.

Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient une seule et même chose
(τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.)
(Ropes, *Agrapha*, p. 54.)

Voici le témoignage d'Hippolyte : « *Ils disent que l'âme.... ne reste jamais sous la même forme; ces transformations, ils les trouvent mentionnées dans l'Evangile dit des Egyptiens.* »

Il résulte de ces témoignages :

1° Que l'Évangile des Égyptiens ne jouissait que d'une estime fort limitée;

2° Qu'il était nettement encratite et de plus, gnostique et hérétique.

Voyons maintenant les textes qui en ont été conservés.

M. Harnack ne cite pas moins de huit paroles qu'il attribue à cet Évangile. Avec beaucoup de critiques, nous croyons ce nombre exagéré.

D'abord, nous avons un texte incontesté : le dialogue du Seigneur avec Salomé, cité par Clément d'Alexandrie d'après Cassien et Théodote¹.

« Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένη, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος. μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τέκτετε. ἤλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Καὶ ἡ Σαλώμῃ ἔφη αὐτῷ· καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; ὁ δὲ κύριος ἡμεῖψατο λέγων· πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. Πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμῃς πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνῃς ἔνδυμα πατήσῃτε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. »

« *Le Seigneur dit à Salomé qui lui demandait jusqu'à quand régnerait la mort* », elle régnera jusqu'à ce que vous, les femmes, vous ayez cessé d'enfanter; car je suis venu détruire les œuvres de la femme. Et Salomé lui dit : j'ai donc bien fait, de ne point enfanter? Et le Seigneur lui répondit : mange de toute plante, mais non de celle qui est amère. Salomé lui demanda quand seraient connues les choses dont il parlait; le Seigneur dit :

1. Cité plusieurs fois par Clément d'Alexandrie. — Cf. : *Excerpta ex Theodoto*. Dindorf, t. III, p. 450.

Quand vous aurez foulé ce vêtement de honte, quand les deux sexes, homme et femme, ne feront plus qu'un, et qu'il n'y aura plus ni homme, ni femme ».

Dans la fausse épître de Clément aux Corinthiens (la 2^{me}) est citée une partie de cette conversation, avec quelques mots en plus.

On a conclu de là : 1^o que plusieurs autres « paroles du Seigneur » citées dans le même écrit, sont tirées du même évangile.

2^o Comme plusieurs de ces « paroles du Seigneur » sont aussi reproduites dans nos évangiles canoniques, on a pensé que du moins celles qui n'ont pas de parallèle direct dans nos évangiles représentent l'Évangile des Égyptiens.

Les voici : d'abord celle de 2 Cor. 4, 5, (la fausse épître de Clément) — puis un peu plus loin, ch. 5, v. 2 : « λέγει ὁ κύριος... le Seigneur dit : si vous êtes rassemblés dans mon sein et que vous n'accomplissiez pas mes commandements, je vous rejetterai. »

Plus loin encore, celle de 2 Clém. 5, 2 : « λέγει ὁ κύριος... le Seigneur dit : vous serez comme des brebis au milieu des loups... Jésus répondit : que les agneaux ne craignent pas les loups, etc. »

Enfin, 2 Clém. 8, 5, : « le Seigneur dit : si vous n'observez pas le petit commandement, qui vous donnera d'observer le grand ?... etc. » Mais déjà nous ne pouvons plus affirmer d'une manière positive que ces trois paroles viennent de l'Évangile des Égyptiens.

Quant aux trois autres citées par M. Harnack (2 Clém. 3, 2. — 2 Clém. 4, 2. — 2 Clém. 9, 11 ; — 2 Clément, 13, 4), elles ne peuvent avoir de prétention très positive à venir de l'Évangile des Égyptiens. Or elles sont la preuve la plus forte en faveur de la tendance synoptique de cet Évangile. Cette preuve est, on le voit, bien peu solide ¹.

Si maintenant nous rapprochons du dialogue avec Salomé notre collection de logia, nous ne pouvons nous empêcher de constater une réelle parenté de pensée surtout en ce qui concerne

1. Pour les textes voir Nestle, *Novi. Test. græci Supplementum*, page 72 et ss.

le deuxième logion. Quant au style il est assez différent. Notre verset 2, cela est à noter, répondrait assez bien à l'encratisme reconnu de l'Évangile des Égyptiens; mais là s'arrêtent les affinités positives.

Discussion. — Rappelons maintenant les conclusions de M. Harnack.

1° Pour ce qui concerne les témoignages extérieurs, l'origine des Logia doit être tout d'abord recherchée dans l'Évangile des Égyptiens.

2° Nos logia, comme l'Évangile des Égyptiens, portaient l'empreinte synoptique.

3° Quoique six paroles seulement aient été conservées, on peut dire que leur relation avec Luc et Matthieu est précisément la même que celle des paroles qui restent de l'Évangile des Égyptiens.

4° L'Évangile des Égyptiens était cher aux Encratites en Égypte : nos logia contiennent un passage nettement encratite (n° 2) et un autre très sévère dans son jugement sur l'humanité.

5° La christologie de nos logia est favorable à ce que nous pouvons reconstituer de celle de l'Évangile des Égyptiens.

6° Épiphane aurait pu très bien dire de paroles comme « *lève la pierre et là tu me trouveras...* » qu'elles sont rapportées *μυστηριωδῶς ἐν παραβύσῳ*. Il ya, nous semble-t-il, une bonne part de vérité ou du moins de possibilité dans ces conclusions. Mais cette part de vérité est limitée par les observations faites plus haut. Nous essaierons de la dégager dans les remarques suivantes :

1. Au point de vue de la pensée, toutes les indications en faveur du rapport de l'Évangile des Égyptiens sont prises dans les log. 2, 3, 4, que nous avons déjà nettement séparés des autres. (Les passages synoptiques ne pouvant, nous l'avons dit, entrer en ligne de compte pour l'Évangile des Égyptiens.)

2. La tendance encratite et mystique des log. 2 et 3 répondrait bien à ce que nous savons de l'Évangile des Égyptiens.

3. Il en est de même pour la christologie (3 et 4) : Christ est

identifié avec Dieu dans nos logia (οὗτος εἰστιν ἄθεος) comme dans l'Évangile des Égyptiens (témoignage d'Épiphane).

4. Nous avons maintenu le caractère gnostique de l'Évangile des Égyptiens. Ce caractère peut fort bien concorder avec les versets 2, 3, 4a de notre fragment.

D'autres considérations peuvent encore entrer en ligne de compte. C'est surtout le contexte de Clément d'Alexandrie, qui accompagne les paroles citées dans le commentaire sur les versets 2, 3 et 4.

Très rapprochés les uns des autres se trouvent ¹ :

Stromates III, 45 : l'Interprétation du dialogue avec Salomé.

» III, 50 : Interprétation du passage cité d'Ésaïe sur les eunuques et le sabbat.

» III, 63-67 : De nouveau le dialogue avec Salomé.

» III, 68 : « *mais qui sont les deux ou trois rassemblés...*, etc. ».

» III, 70 : Allusion à l'homme isolé avec qui se trouve le Seigneur. — Commentaire du passage : « *Là où deux ou trois...*, etc. »

» III, 98 : Allusion à Ésaïe 56, et nouveau commentaire du passage sur les eunuques et le sabbat.

L'allusion spéciale (ch. 70) au passage sur celui qui est seul est très frappante. Le rapprochement, l'entrecroisement avec le « Dialogue de Jésus et Salomé » de toutes ces paroles parentes de nos logia, sont aussi des faits à noter. (Voir le Commentaire.)

Nous ajouterons que dans le passage cité (*Strom.* III, 10, 68) l'emploi du mot *démiurge* est attribué à ces hérétiques. Cette expression est gnostique : elle répondrait en même temps au caractère de nos logia 2, 3, 4 et à celui de l'Évangile des Égyptiens.

Enfin, nous remarquerons que dans notre fragment ces trois paroles se suivent, ce qui confirmerait la supposition d'une même source pour toutes les trois. L'auteur, ayant achevé de citer cette source, passe ensuite à un autre écrit.

1. Observations faites par M. Robinson, *Expositor*, décembre 1897.

Mais que devient le verset 4b? — Après réflexion, nous pensons qu'il faut peut-être se résoudre à ne savoir qu'en faire. Il ne tient pas organiquement à la première partie; il n'est pas gnostique, encore moins porte-t-il l'empreinte synoptique. C'est pour nous quelque pensée personnelle d'un homme peu instruit, peu versé dans la spéculation mystique, et qui, rencontrant une parole où le Christ affirmait son universelle présence, a cru la compléter et l'illustrer par cette image fruste et naïve. — Ni spiritualisme, ni philosophie panthéiste, mais poésie gauche et inconsciemment syncrétiste d'un humble scribe du second siècle, qui ne se doutait pas de l'embarras des théologiens du dix-neuvième, toujours disposés, cela est naturel, à trouver des systèmes et des théories dans ces précieux vestiges des anciens temps.

En résumé, nous ne voyons aucune raison d'admettre que tout notre fragment soit tiré de l'Évangile des Égyptiens, mais il n'est pas non plus impossible qu'il en vienne une partie. Ici encore, nous nous gardons de rien affirmer.

B. — *L'Évangile des Hébreux*. (Voir surtout l'article de M. Batiffol). — Cette hypothèse se trouve écartée d'avance par les réflexions qui viennent d'être faites, pour les nos 2, 3 et 4.

Il faudrait d'abord savoir s'il s'agirait de l'Évangile sous sa forme ébionite ou sous sa forme nazaréenne. Il est impossible d'en rien conjecturer d'après les citations que nous connaissons de ces évangiles¹. Les deux formes étaient très estimées l'une et l'autre, et se rapprochaient beaucoup des synoptiques avec une tendance judéo-chrétienne accentuée, et un penchant marqué à grossir le merveilleux de l'histoire évangélique. Elles datent sans doute du premier quart du second siècle.

M. Batiffol appuie son hypothèse des considérations suivantes :

1° le tour hébreu de nos maximes, en particulier du n° 2. La supposition prendrait beaucoup de valeur si *νηστεύειν τὸν κόσμον* était l'équivalent de « *leblam* » (Voir le commentaire). Mais rien n'est moins certain. De plus, le parallélisme — et nous avons

1. Pour toutes les citations d'Évangiles apocryphes, voir le *Supplementum* de Nestle, déjà cité.

encore vu qu'il n'était pas général — le parallélisme ne dénote pas forcément une origine palestinienne directe. L'Évangile des Égyptiens ou tout autre évangile pouvait aussi bien contenir des tours de phrase semblables. La couleur orientale ne suffit pas à appuyer l'opinion dont il s'agit.

2° M. Batiffol trouve un point d'appui dans l'interprétation littérale du logion 2, qui serait alors judaïsant. L'explication opposée nous a paru la meilleure, et ne peut en aucune manière être compatible avec l'Évangile des Hébreux.

Il se pourrait que les trois paroles les plus rapprochées des synoptiques aient été prises à l'Évangile des Hébreux, mais ce n'est qu'une supposition ; nous ne voyons aucun argument décisif à l'appui.

Autres Évangiles. — Il resterait encore à faire une comparaison avec les autres évangiles apocryphes connus. Mais aucun ne peut prétendre sérieusement à être la source de notre fragment. *Évangile de Pierre, Évangiles de Thomas, de Matthias, de Philippe*, etc., etc. ; dans tous ces écrits, aucun terrain ferme de comparaison, aucun texte, aucune allusion. Une recherche dans ce sens ne donne rien de nouveau ni de positif. (*Textes dans Harnack et Nestle.*)

CONCLUSION. — De l'examen des Évangiles apocryphes dans leurs relations avec nos logia, nous tirons :

1° que les v. 1, 5, 6 ne sont empruntés à aucun évangile connu. Nous exprimons une légère préférence pour l'Évangile selon les Hébreux.

2° Quant aux autres, nous sommes tentés, sauf le v. 4b de les attribuer à l'Évangile des Égyptiens.¹

1. Il n'y a pas grand chose à tirer, nous semble-t-il, de l'examen des *Agrapha* plus ou moins authentiques recueillis ici et là dans les anciens auteurs. Aucun ne se rapproche beaucoup de nos logia. En tout cas ils ne sauraient aider à trancher la question d'origine. — Une citation tirée du commentaire d'Origène sur Matthieu : « *J'ai été faible pour les faibles, j'ai eu faim pour les affamés, j'ai eu soif pour les altérés* » (Ropes, p. 35), parente de notre log. 3, est peut-être un indice en faveur de la naissance orientale et égyptienne (alexandrine) de notre recueil. Voir les recueils de Ropes et de Nestle, mise en œuvre des matériaux de Resch.

CONCLUSIONS

CARACTÈRE ET ORIGINE PROBABLE DES LOGIA

A. *Caractère de la collection.* — Il ne reste qu'une hypothèse ; nous terminerons en l'adoptant : c'est que notre recueil était une *anthologie*, une collection de paroles choisies dans divers écrits ; le feuillet retrouvé nous en représente au moins deux.

Quel fut le but de ce choix ? Était-ce simplement, pour quelque chrétien désireux de garder le souvenir de ses lectures, une sorte de memento composé des passages qui l'avaient le plus frappé ? ou bien l'utilité devait-elle être plus générale, et s'étendre au culte public par exemple ?

La formule λέγει Ἰησοῦς s'expliquerait alors diversement.

1^o Elle se comprendrait très bien si l'auteur avait cité dans son recueil des paroles autres que celles de Jésus.

Dans ce mélange, il était bon de préciser chaque fois le nom de l'auteur. La série de « dire » de Jésus aujourd'hui retrouvée fut peut-être à l'origine encadrée de citations de quelque docteur gnostique, ou de quelque prédicateur en vue, peut-être aussi de passages des livres sapientiaux, ou même de proverbes populaires. Sans chercher à composer, l'auteur consigna dans ces pages des dicta instructifs ou vénérés, et fit un recueil analogue

à ces recueils de « pensées » aujourd'hui si fréquents. Cette supposition est l'une des plus naturelles ; si elle était juste, il faudrait regretter beaucoup la perte du commencement de la collection, pour le jour si curieux qu'elle nous aurait ouvert sur l'âme chrétienne populaire au second siècle.

2° Le λέγει Ἰησοῦς pourrait être aussi, dans un recueil fait pour le culte, une formule liturgique, destinée à donner plus de solennité à chacune des paroles lues. A cela s'oppose, dit-on, le fait que des paroles hérétiques ne devaient pas être lues dans le culte public. Mais les gnostiques n'avaient-ils pas leurs cénacles et leur lecture en commun ?

Cependant l'incohérence et le décousu de la collection telle que nous pouvons nous la représenter nous incline à préférer la première supposition : un chrétien très pieux, influencé par le gnosticisme sans en comprendre beaucoup les spéculations, recueillit dans un but tout personnel et tout pratique, ces logia dont nous avons un feuillet.

B. *La date*. — Il va sans dire que nous ne faisons pas dans ces conditions remonter nos *logia* jusqu'à des temps très anciens : La fin du deuxième siècle, au plus tôt — et plus probablement encore, le commencement du troisième. Nous ne sommes pas obligés de les placer avant la formation du recueil canonique, puisque nous nous trouvons en présence d'un écrit probablement assez hérétique, et qui n'avait aucune sorte de prétentions à faire autorité.

C. *Le milieu*. — Notre collection suppose un milieu compliqué. Il faudrait pour l'expliquer normalement, pour la situer d'une façon vraisemblable, un point où beaucoup de tendances diverses se seraient rencontrées et influencées les unes les autres. Du gnosticisme — un gnosticisme dont on percevrait ici plutôt l'esprit que les théories, un gnosticisme populaire, si cette expression à première vue contradictoire peut être employée ; des tendances ascétiques et mystiques ; en même temps, le christianisme

simple, primitif, encore présent et distinct dans ce synerétisme : tout cela, fondu, ou plutôt amalgamé, et empêchant que notre auteur puisse être rattaché décidément à une tendance quelconque.

La ville d'Alexandrie, avec sa richesse de sectes et d'écoles, son luxe de docteurs de toutes nuances, son mélange puissant de races et d'idées paraît indiquée au premier abord, et reste après tout la plus probablement désignée.

Le fait que les allusions les plus sensibles se trouvent dans Clément d'Alexandrie et dans Origène doit être aussi retenu comme un indice de valeur. Mais nous avons trouvé tout au moins curieuse la manière dont M. Sanday procède pour arriver à ce résultat. Il observe que les tendances johanniques de certains de nos logia pourraient bien faire supposer l'influence d'un milieu comme celui de l'Asie Mineure ou de la Syrie. Puis, dit-il, si nous prenons un compas et que nous placions l'une des pointes sur Oxyrhinchos, l'autre en Syrie, nous trouvons pour centre Alexandrie. Cette considération serait de peu de poids si M. Sanday n'en donnait d'autres.

Trouvée en Egypte, orientale de couleur et d'allure, avec le caractère mélangé, disparate que nous avons relevé, notre collection répond bien au milieu d'Alexandrie et de ses environs.

Mais en somme, la physionomie de l'auteur disparu, qui nous échappe et nous échappera probablement toujours, n'est pas ici la chose importante. Il faut conclure sur la valeur même des paroles retrouvées.

D. Valeur et authenticité. — Des observations faites dans notre étude, il résulte pour nous que cette valeur est peu considérable. Antiquité passablement relative, milieu hybride, auteur sans discernement, paroles inégales : nous sommes loin de la source claire de l'Évangile. De ces passages, les uns, les seuls qui aient une vraie valeur, sont déjà connus ; les autres, les nouveaux, ceux dont on aurait pu attendre sur quelque point obscurci de l'enseignement de Jésus, une lumière plus directe, nous apparaissent manifestement postérieurs, ampoulés, étran-

ges, inauthentiques. *Sauf peut-être (sous toutes réserves quant à la rédaction) le logion 2, sur le sabbat*, aucune n'a de chance de venir d'un écrit vraiment ancien et vraiment digne de foi. La collection d'Oxyrhynchos ne grossira guère la maigre liste des Agrapha reconnus.

Peut-être et probablement, d'autres découvertes encore vont suivre celle-ci. Il est permis d'espérer la résurrection d'écrits précieux — peut-être du commencement de notre recueil. — Nous souhaitons que ce commencement, retrouvé à son tour vienne contredire nos conclusions un peu sévères.

Bien qu'un prédicateur anglais ait trouvé dans nos logia la matière de deux pièces de vers et d'un petit volume de fort intéressants et poétiques sermons, la valeur pratique du fragment n'est pas sensiblement supérieure — pour les éléments *neufs* — à sa valeur historique et scientifique.

En sorte qu'il nous est bien permis de conclure en exprimant une déception.

VU :

Le Président de la Soutenance,

JEAN RÉVILLE.

VU :

Le Doyen,

A. SABATIER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	3
Travaux consultés	5

PREMIÈRE PARTIE

TEXTE ET COMMENTAIRE

CHAPITRE I. — Texte et discussion des variantes.	9
CHAPITRE II. — Commentaire	21

DEUXIÈME PARTIE

LES LOGIA ET LA PREMIÈRE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

CHAPITRE I. — Observations préliminaires	41
CHAPITRE II. — Les logia et la tradition évangélique primitive.	44
CHAPITRE III. — Les logia et les évangiles canoniques	49
CHAPITRE IV. — Les logia et les évangiles apocryphes	54
1. Évangile des Égyptiens.	54
2. Évangile des Hébreux	61
3. Autres évangiles.	62
CONCLUSIONS	63

